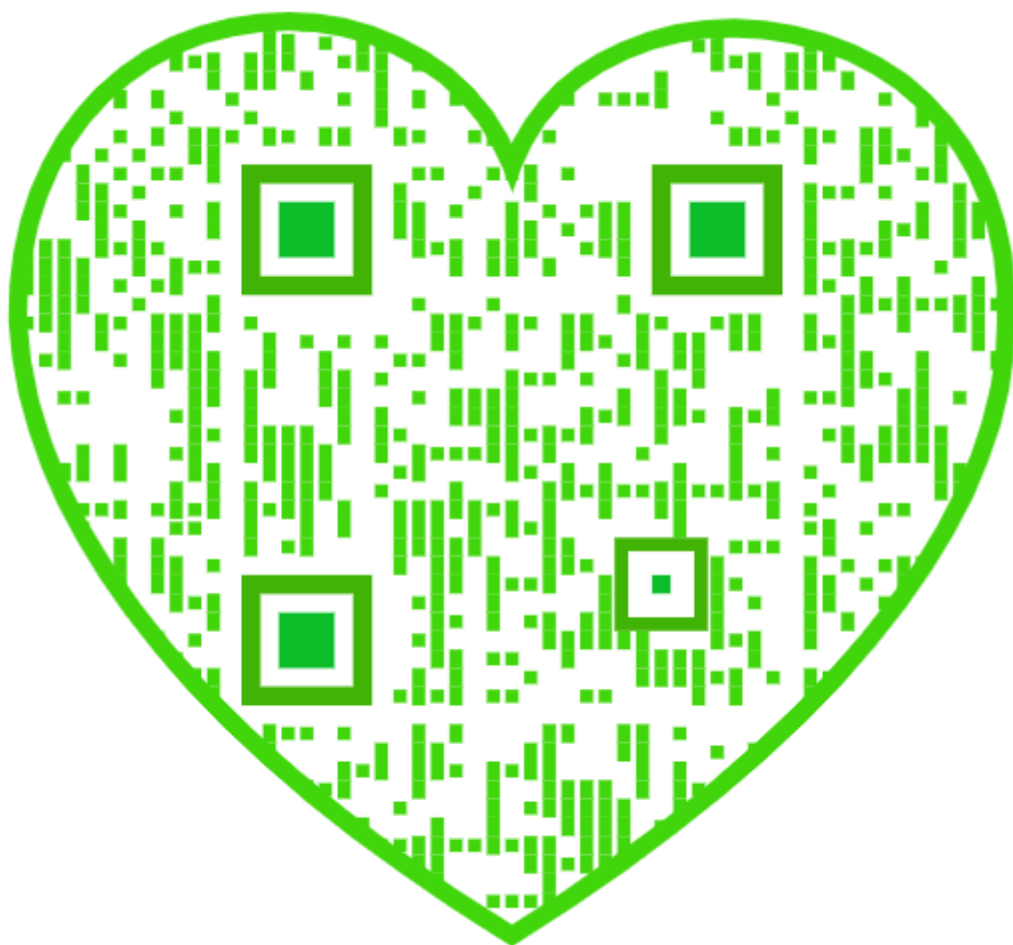


F. Pfister I fondamenti dei divenire



Federico Pfister

I fondamenti del divenire

*Indagine sistematica intorno allo sviluppo organico del fenomeno
e il problema metodologico della storia*

Sansoni

Indice

<i>Introduzione</i>	p. 1
 <i>Parte Prima. L'essere</i>	 21
I. I rapporti della conoscenza	23
II. Il mondo della rappresentazione	31
1. Senso, intelletto e ragione	31
2. La conoscenza	38
3. L'esistenza	44
III. L'attività dello spirito	55
IV. La scienza	67
 <i>Parte Seconda. Il Sapere</i>	 75
I. Le condizioni della conoscenza	72
II. Il mondo della forma	85
1. Unità, quantità e qualità	85
2. L'esistenza formale	91
3. Causalità e determinismo	99
4. L'esistenza fisica	109
III. Verità, relatività e assoluto	139
IV. Il bisogno metafisico	151

<i>Parte Terza. L'organismo storico</i>	165
I. L'organismo	167
II. Lo sviluppo della conoscenza	179
1. La struttura della conoscenza	179
2. Conoscenza logica e conoscenza intuitiva	189
3. Le forme pure e le categorie della conoscenza	202
4. Gli schemi degli sviluppi della conoscenza	208
III. Scienza e vita	225
1. Le scienze	225
2. L'impulso vitale	258
IV. Le arti	279
1. Arte figurativa e arte fonetica	281
2. L'arte della parola	291
3. La categoria	303
4. Il valore estetico	318
V. La Storia	327
<i>Appendice</i>	351
 Tavole	
1. I rapporti della conoscenza	30
2. Sensibilità, istinto, spirito	37
3. Le forme esistenziali	50
4. L'attività dello spirito	65
5. Le scienze	74
6. Forma e rappresentazione	98
7. Evento puro e evento condizionato	134
8. Schema dello sviluppo delle arti figurative	394

Introduzione

« Chi senza pregiudizi si propone di trovare la risposta alle questioni che mirano al senso della nostra vita, s'imbatte necessariamente in due situazioni-base, nelle quali il suo problema è interamente contenuto: la limitatezza dell'Io e la sistematicità dell'esistenza. Il suo compito consisterà allora nel sottoporre queste situazioni ad un esame per ottenerne il giusto quadro del mondo che lo circonda, ed insieme quella certezza intima, dalla quale soltanto può derivare un senso al suo pensare ed al suo agire ».

« Nel corso della storia questo esame ha condotto alle soluzioni più varie. Perché? — È ciò che dovrebbe spiegare lo stesso esame, poiché nel quadro dell'esistenza che ne risulta — immanente o trascendente, idealistico o materialistico, scettico o teleologico, razionale o sentimentale —, anche queste diverse soluzioni dovrebbero trovare la loro spiegazione ».

« Per me — ed è questa più o meno la tendenza moderna — la limitatezza dell'Io è stata la porta alla relativizzazione generale dell'essere, che ha per conseguenza ciò che è stato chiamato il 'riferimento trascendentale'; mentre dalla sistematicità dell'esistenza mi risultava la delimitazione del sapere, cioè il quadro della scienza. La relativizzazione mi risolveva il problema della certezza: dall'atto d'accettazione della propria relatività conseguiva la posizione morale dell'Io. Il sapere mi dava la possibilità di procedere tra i fenomeni secondo un giusto criterio, cioè secondo il concetto d'un'organicità dell'esistenza, in cui è compreso anche lo spirito. E scaturiva da queste due impostazioni il problema di vedere in quale punto dell'organi-

cità dell'essere questa si palesa allo spirito nella sua effettiva consistenza, dalla quale unicamente può risultare la giusta delimitazione dell'Io. Cioè: il problema della storia».

«Le due situazioni — quella 'soggettiva' e quella 'oggettiva' — dipendono l'una dall'altra, e questa interdipendenza richiede da un lato che l'organicità dell'essere venga formulata in tutte le sue parti per poter spiegare l'organicità specifica dell'Io, e dall'altro lato che la 'situazione soggettiva' sia circoscritta e definita per poter valutare l'organicità generale in conformità al giudizio umano. Non è però la teoria la concezione ultima, ma la ragione dell'esistenza d'una teoria. L'eliminazione di ogni dubbio teorico, l'applicazione della teoria alla realtà, la definizione della scienza, sono momenti conseguenti. Come in tutte le ricerche metodologiche e fenomenologiche, la teoria poggia necessariamente su di una gnoseologia che però nella teoria deve essere contenuta, se questa vuol avere un senso e non perdersi in pura astrattezza, se la matematicità — il 'costruttivismo' — della scienza non vuol essere un'accademia. Ogni sforzo del genere deve mirare sempre a quell'ultima certezza che è il bisogno naturale dello spirito. Solo quella 'costruzione' è giustificata, che riesce a soddisfarla».

«A tutte le tendenze della filosofia moderna è comune il bisogno di superare il dualismo da posizioni esclusivamente soggettivistiche o oggettivistiche e da schemi teorici che sull'una o sull'altra si reggono, per trovare il punto di contatto tra realtà oggettiva e vita spirituale, cioè l'unità dell'esperienza, della vita, dell'esistenza, e con ciò l'intimo possesso di noi stessi».

«Così, dalle principali correnti della filosofia moderna scaturisce per necessità logica l'unica forma di pensiero che possa soddisfare le richieste dei campi opposti. Se gli uni insistono sui modi dell'essere e gli altri sui modi d'intendere l'essere, e se così gli uni restano relegati fuori dall'esistenza, privi della possibilità d'agire, del possesso dell'essere, dell'unità di vita reale, e gli altri lontani dalla realtà, chiusi e isolati nel loro oggettivismo, senza possibilità di agire su ciò che pur sentono come realtà intorno a loro e diversa da loro, è necessario tro-

vare i legami tra questi modi, unire gli indirizzi che partono dagli uni e dagli altri, così che il loro incrocio formi un tessuto in cui immanenza e trascendenza, soggettivismo e oggettivismo, idealismo e realismo, appaiano non più posizioni antitetiche che si escludono vicendevolmente, ma aspetti diversi dello stesso problema, della stessa tendenza, nella cui visione — che è criterio d'una realtà superiore — si risolve e si giustifica il loro contrasto ».

Queste pagine sono tolte dall'introduzione d'un mio vecchio lavoro *, al quale ritorno non senza esitazione, dopo più di trent'anni da quando lo scrissi. Sono anni che pesano, non tanto su quel libro, quanto su di me. Mi rendono, in un certo senso, estraneo all'argomento che ho trattato.

Il distacco naturale e pressoché inevitabile che il tempo crea tra noi e i nostri vecchi lavori, parrebbe favorirne l'esame oggettivo e spassionato. Su un'opera che appena abbiamo compiuta, il nostro giudizio non è libero, perché l'impegno creativo in cui abbiamo vissuto, ancora è vivo in noi e ci spinge verso una più o meno larvata difesa di ciò che abbiamo esposto e sostenuto. Poi, quando il distacco comprende quasi una vita, è difficile ritornare sulle posizioni del passato, giacché l'opera è andata esaurendo, per noi, la sua importanza ed occupa un posto ben definito nella nostra esistenza, così che non la possiamo valutare se non nell'insieme del processo spirituale che abbiamo vissuto. Ma sotto questo aspetto essa ha, per noi, ancora un valore; e se in quanto al resto essa ha acquistato il diritto alla vita — la sua particolare fisionomia che non può più essere toccata da chi ne è il lontano autore — siamo invece portati a comprendere tutto il quadro della ricerca compiuta nel nuovo rapporto che si è stabilito tra noi e l'oggetto della nostra indagine, tanto più e proprio perché questo oggetto è, nel nostro caso, l'argomento massimo che si possa trattare, il problema che ci accompagna per tutta la vita e che non

* Il Metodo della Scienza. G. C. Sansoni Editore, Firenze 1948.

si può escludere dalla nostra attenzione: il problema del nostro conoscere.

Per trattare questo problema e portarlo ad una soluzione è necessario averlo vissuto a fondo. Occorre tirare le somme delle proprie esperienze, chiudere in una sola visione le infinite domande che la vita ci pone, condurre la ricerca ad un punto fermo che risponda al nostro bisogno di chiarimento e di certezza. Ed è ovvio che il problema debba trovare una maturazione rigorosamente razionale, in modo che arrivi a fissare i limiti del sapere: perché a tanto si arriva.

Ma il bisogno che ci spinge alla ricerca, non lo acquietiamo col sapere i nostri limiti. Giunti alle ultime conseguenze del pensiero raziocinante, la ricerca si conclude nella rassegnazione e il sapere si relativizza: di quale sostanza può allora continuare a nutrirsi il pensiero? La delimitazione del sapere conduce necessariamente a questa posizione estrema, e in essa si esaurisce la ricerca filosofica, termina il processo logico.

Come si fa, allora, a mettere d'accordo tale inadeguatezza dello spirito a continuare il processo conoscitivo oltre quei limiti e il fatto che ciò nonostante continuiamo a voler conoscere? Perché, in contrasto con quella spezzatura, con quel non-oltre, siamo nel tempo, esistiamo, continuiamo. Col limite sorge il problema di come continuare oltre il limite; sorge la richiesta dei valori sui quali appoggiare ancora la nostra vita, richiesta che rivolgiamo alla filosofia, pur avendo constatato che con essa non si arriva oltre quei limiti.

La ricerca filosofica procede per definizioni: così, da definizione a definizione, si svolge, e così si è svolta dalle origini del pensiero fino ad oggi, in un susseguirsi ininterrotto di forme diverse che illuminano della loro particolare luce l'eterno problema del pensiero. Perciò ogni definizione muta aspetto nell'andar del tempo. Resta il problema, e resta, immutata, sempre identica, l'ultima posizione di ogni filosofia.

Questa posizione, a guardarla bene, non è più filosofica in senso stretto, perché si distacca dalla scienza. E filosofia è scienza. Da questa posizione si mira oltre la ricerca scientifica o comunque organizzante. C'è in essa un certo scetticismo, una

rassegnazione, e più precisamente una rinunzia a tutto ciò che è definizione: c'è l'accettazione pura e semplice di una situazione di fatto e con ciò la rinunzia al giudizio in quanto pensiero logico.

Ma se il giudizio è l'unico mezzo di cui disponiamo per conoscere, e se proprio ad esso rinunziamo, e se insieme con esso rinunziamo ad ogni filosofia: perché tutto questo lavoro d'indagine in cerca del vero senso dell'essere e della vita? Siamo ancora in vita, a questo punto, o ci siamo posti al di fuori della vita? Che cosa resta, quando la rinunzia è avvenuta? E quello che resta, che cosa rappresenta nella vita e per la vita? È vita spiritualmente vuota, negativa, o in essa è, o vi può essere, qualche cosa di positivo?

Tutte le filosofie finiscono qui. E il loro valore si misura sulla risposta che sopravvive alla negazione a cui giungono.

Ci domandiamo perciò: se nella sua ultima analisi il pensiero filosofico conduce alla propria svalutazione, e con ciò alla riduzione di ogni organizzazione concettuale — cioè di ogni scienza — a qualche cosa di inconsistente, e d'altra parte, se questa svalutazione non differisce da ciò che avviene in ogni tempo al di fuori e al di sopra della teoria nella semplice esperienza umana: come si giustifica la ricerca scientifica?

Questa domanda ne implica un'altra: che cosa ci dà la filosofia?

Se la filosofia non è soltanto un problema posto intellettualisticamente, ma è l'indagine intorno all'esigenza più profonda dello spirito, dobbiamo pur trarre le conseguenze dalla negazione, alla quale porta tutta la sua fatica. Che cosa deduciamo da questo abbandono di quanto ci sembra sia l'unica via per raggiungere ciò di cui più sentiamo il bisogno: il punto fermo che ci dovrebbe porre al di sopra dell'eterno divenire e soffrire? Il giudizio come pensiero logico si è arrestato davanti ad un « non oltre », e giudizio è vita dello spirito. Per superare questo « non oltre » dovremo uscire dalla vita, superarla o comunque distaccarcene? E nel distacco, ci sarà ancora o non ci sarà più un giudizio? E se è superato, che resta? Certo è

che la negazione alla quale la filosofia ci conduce, è un rinunciare al fatto logico: il pensiero logico abbandona il campo ad una *ratio illogica*: al sentimento.

C'è sempre distacco dalla vita al termine di un pensiero filosofico: sempre si giunge ad un superamento della vita, nel quale, in un modo o in un altro, si vorrebbe acquistare un senso di sicurezza, di definitivo. Ma come avviene questo distacco? È effettivo?

La filosofia c'insegna a vedere una formazione logica e organica dell'attività dello spirito, regolata da leggi categoriali; accanto ad essa, un ordine analogo che regge l'esistenza tutta e che, manifestandosi in tempo e spazio, parte da un principio e tende verso un termine.

In questo quadro s'inserisce il nostro Io. Un Io piccolo, perché sparisce nell'immensità del quadro, ma tremendamente grande per la coscienza che ne ha. E da queste posizioni antitetiche, da questo sapere e subire, da questo volere e soffrire, da questa padronanza e schiavitù, nasce il dramma dell'Io, dramma che non può non essere finché ci sarà un'attività spirituale. Nasce la necessità dell'uomo di fare, di volere, di desiderare, nasce la sua tensione verso qualche cosa che lo liberi da tale e tanto dissidio. Ma esso gli è congenito: esiste, perché egli è questa determinata forma dell'esistenza. Quindi, per fuggirlo, per superarlo, dovrebbe fuggire e superare se stesso, la sua umanità. Finché è uomo, finché è esistenza spirituale, non potrà non soffrire del dissidio che sta a fondamento della sua natura. E perciò la sua vita non può essere che patimento.

Il problema del dolore è il vero problema dell'Io, e l'Io vi si addentra sia col ragionamento sistematico, con la scienza e con la filosofia — che ne è parte —, sia con la vita di ogni giorno, col ragionamento che accompagna ogni sua azione, dalla nascita, cioè dai primi piaceri e dolori, attraverso le vicende della vita, fino all'ultimo dolore, alla morte, che con la sua

perentorietà toglie ogni speranza in una soluzione del problema.

La filosofia porta a questo: a precisare l'esistenza del dolore. Ma alla domanda come si supera il dolore non dà risposta. E sappiamo che una risposta non ci sarà. Ma non possiamo fare a meno di cercarla.

Per chi, attraverso un processo organico di pensiero, ha superato il sapere nella conoscenza dei limiti posti al sapere, un ritorno ad un ripensamento della posizione umana non ha più senso. Per procedere oltre egli dovrà partire da quest'ultimo sapere, da questa rassegnazione attinta attraverso il ragionamento, e il suo sforzo sarà diretto a trovare il modo di vivere «sapendo di non sapere» e sapendo di continuare a soffrire. Perché vivere per lui non è sapere, un sapere oltre le possibilità del sapere, ma un fuggire il dolore, un sapere come fare — e l'accento è sul fare — per non vivere nel dolore. Che è poi un sapere anche questo.

Ma può quel distacco segnare un superamento? Non rappresenta piuttosto un ricadere disarmato nella vita? Una confessione d'impotenza? Credere in un ordine o non crederci, nell'uno e nell'altro caso con spirito d'accettazione o di ribellione, non conduce oltre il limite raggiunto, per cui sappiamo soltanto di non sapere.

In tutte le posizioni che a quel limite possono essere assunte, riconosciamo però un fatto che le accomuna. Ciò che è vivo nella ricerca, non è la soluzione che diamo alla nostra richiesta di spiegazione e che in ultimo riconosciamo inadeguata, ma il postulato continuo e sempre presente che la richiesta sia da appagare. Siamo insoddisfatti, perché soffriamo; cerchiamo di spiegarci questo stato per liberarcene, e tutti i nostri ragionamenti — che formano la nostra ricerca — non hanno senso, se non in funzione di questa insoddisfazione che sentiamo alla base di tutta la nostra vita. Chiediamo di vivere il nostro bene, non di vivere in astratto.

Riconosciamo dunque al pensiero filosofico un compito ben preciso: esaminare con rigore logico — cioè scientificamente — il valore del pensiero in rapporto all'insoddisfazione che gli è propria; delineare un quadro dello spirito e dell'esistenza in

generale, nel quale si trovi la spiegazione della negazione a cui si giunge in fondo ad ogni ricerca. I limiti della scienza sono posti dalla conoscenza di quanto esiste, ed è entro questi limiti che si esplica ogni nostro atteggiamento come presa di posizione per l'azione che svolgiamo nella vita.

Considerata in questo modo, non c'è infatti scienza che si esaurisca in sé, ma tutte le scienze insieme conducono a quella conoscenza dell'esistenza, in base alla quale il giudizio ultimo sull'esistenza può essere dato. Che poi è, come si è detto, un giudizio negativo.

Filosofia come scienza procede in modo identico alle altre scienze: si occupa dell'esistenza di cui spiega l'aspetto che la riguarda. Quindi, come tutte le scienze, finisce senza risposta all'ultima domanda e con la rassegnazione.

Perciò il postulato sempre presente in noi che vogliamo sapere come vivere per non soffrire, che chiediamo la certezza per poterci liberare dalle contingenze, dall'incertezza, dal dolore, ci conduce fuori dal campo della conoscenza. La scienza filosofica non è che una delle vie nella ricerca del bene che ci manca: è la più illuminante, la più corrispondente alle facoltà dello spirito, la via che ci spiega a noi stessi e ci matura; ma non ci dà la risposta che attendiamo. Non è la chiave che ci apre la porta al non-dolore. Non ci dice che cosa sia il nostro bene.

Giacché quello che in fondo vorremmo, non è soltanto conoscere questo nostro bene, ma possederlo, viverci dentro, quasi fosse l'aria che respiriamo. Il benessere che manca alla vita, ci piace pensarlo in questa regione che a noi è preclusa. Vi poniamo la stabilità, la certezza, l'invariabilità che dovrebbero soddisfare il nostro bisogno di un ultimo e sicuro fondamento: esigenza che quale postulato-base dello spirito vale tanto per il sapere quanto per il sentire.

Abbiamo detto che in fondo al conoscere c'è un distacco, un abbandonare il procedimento logico per rifugiarsi nel sentimento. La conoscenza — e quindi la scienza — va considerata necessaria allo sviluppo spirituale soltanto fino a quando

non nega se stessa: così che dalla conoscenza logica il problema della certezza si distacca per impostarsi, come atto di coscienza, sulla conoscenza intuitiva. In essa lo spirito può anche trovare una specie di serenità, che però non è altro che una delle forme della rassegnazione all'inevitabile, una rinunzia, quindi, a continuare «in vita». La certezza che ci viene offerta, pur rappresentando un superamento della rassegnazione, si affida ad una logica superiore che si atteggia a presupposto dell'organicità dell'essere. Se accettata, diventa fondamento di una morale capace di dare ordine al nostro sentire ed agire: e la coscienza trova il suo particolare superamento del relativo nel sentire la necessità della propria organizzazione determinata da questa logica superiore.

Tuttavia, se in questa accettazione può riconoscersi l'ultima e risolutiva forma dello sviluppo spirituale, non possiamo illuderci nei riguardi del suo valore intrinseco: essa resta una confessione d'impotenza.

Arrivati a questo punto non si vive più. Si è spiritualmente morti. La soluzione è negativa, mentre la vita esige il positivo. A volerci attenere alla logica, non ci resterebbe che questa alternativa: o di fermarci perché avanti non si va, o di finire per non continuare così.

Sarà mai possibile che tale negatività si muti in positività? È questa una domanda che si presenta spontanea, ma che non ha ragione di essere. Dal momento che il conoscere non ha più valore determinante, quella negatività non interessa più. E rientra ancora nel campo della conoscenza logica la definizione dell'insufficienza di cui soffriamo, perché fino alle ultime conseguenze, fino al finale «non so», continua ad essere guida la razionalità del pensiero.

Il sapere, cioè il processo conoscitivo, porta alla creazione di un quadro in cui il nostro mondo appare definito. In esso avviene l'organizzazione di tutta l'esistenza come oggetto, si sviluppa un sistema logico, retto dalle categorie dello spazio in cui l'Io è, e del tempo in cui l'Io vive in costante divenire

generale, nel quale si trovi la spiegazione della negazione a cui si giunge in fondo ad ogni ricerca. I limiti della scienza sono posti dalla conoscenza di quanto esiste, ed è entro questi limiti che si esplica ogni nostro atteggiamento come presa di posizione per l'azione che svolgiamo nella vita.

Considerata in questo modo, non c'è infatti scienza che si esaurisca in sé, ma tutte le scienze insieme conducono a quella conoscenza dell'esistenza, in base alla quale il giudizio ultimo sull'esistenza può essere dato. Che poi è, come si è detto, un giudizio negativo.

Filosofia come scienza procede in modo identico alle altre scienze: si occupa dell'esistenza di cui spiega l'aspetto che la riguarda. Quindi, come tutte le scienze, finisce senza risposta all'ultima domanda e con la rassegnazione.

Perciò il postulato sempre presente in noi che vogliamo sapere come vivere per non soffrire, che chiediamo la certezza per poterci liberare dalle contingenze, dall'incertezza, dal dolore, ci conduce fuori dal campo della conoscenza. La scienza filosofica non è che una delle vie nella ricerca del bene che ci manca: è la più illuminante, la più corrispondente alle facoltà dello spirito, la via che ci spiega a noi stessi e ci matura; ma non ci dà la risposta che attendiamo. Non è la chiave che ci apre la porta al non-dolore. Non ci dice che cosa sia il nostro bene.

Giacché quello che in fondo vorremmo, non è soltanto conoscere questo nostro bene, ma possederlo, viverci dentro, quasi fosse l'aria che respiriamo. Il benessere che manca alla vita, ci piace pensarlo in questa regione che a noi è preclusa. Vi poniamo la stabilità, la certezza, l'invariabilità che dovrebbero soddisfare il nostro bisogno di un ultimo e sicuro fondamento: esigenza che quale postulato-base dello spirito vale tanto per il sapere quanto per il sentire.

Abbiamo detto che in fondo al conoscere c'è un distacco, un abbandonare il procedimento logico per rifugiarsi nel sentimento. La conoscenza — e quindi la scienza — va considerata necessaria allo sviluppo spirituale soltanto fino a quando

non nega se stessa: così che dalla conoscenza logica il problema della certezza si distacca per impostarsi, come atto di coscienza, sulla conoscenza intuitiva. In essa lo spirito può anche trovare una specie di serenità, che però non è altro che una delle forme della rassegnazione all'inevitabile, una rinunzia, quindi, a continuare «in vita». La certezza che ci viene offerta, pur rappresentando un superamento della rassegnazione, si affida ad una logica superiore che si atteggia a presupposto dell'organicità dell'essere. Se accettata, diventa fondamento di una morale capace di dare ordine al nostro sentire ed agire: e la coscienza trova il suo particolare superamento del relativo nel sentire la necessità della propria organizzazione determinata da questa logica superiore.

Tuttavia, se in questa accettazione può riconoscersi l'ultima e risolutiva forma dello sviluppo spirituale, non possiamo illuderci nei riguardi del suo valore intrinseco: essa resta una confessione d'impotenza.

Arrivati a questo punto non si vive più. Si è spiritualmente morti. La soluzione è negativa, mentre la vita esige il positivo. A volerci attenere alla logica, non ci resterebbe che questa alternativa: o di fermarci perché avanti non si va, o di finire per non continuare così.

Sarà mai possibile che tale negatività si muti in positività? È questa una domanda che si presenta spontanea, ma che non ha ragione di essere. Dal momento che il conoscere non ha più valore determinante, quella negatività non interessa più. E rientra ancora nel campo della conoscenza logica la definizione dell'insufficienza di cui soffriamo, perché fino alle ultime conseguenze, fino al finale «non so», continua ad essere guida la razionalità del pensiero.

Il sapere, cioè il processo conoscitivo, porta alla creazione di un quadro in cui il nostro mondo appare definito. In esso avviene l'organizzazione di tutta l'esistenza come oggetto, si sviluppa un sistema logico, retto dalle categorie dello spazio in cui l'Io è, e del tempo in cui l'Io vive in costante divenire

causale. Questo sistema ci fa superare la vita confusa, il disordine sentimentale che ci circonda, e si rende garante del senso di sicurezza che desideriamo. Ma non è tanto un superare quanto un naufragare che in quest'ordine ci attende, giacché l'Io vi diventa un mero oggetto che, in cambio della sicurezza e della quiete, è tenuto ad accettarlo e ad ubbidirgli. E non può diversamente, perché l'ordine sorge nel campo della teoria, e la ricerca sistematica della legalità che regge l'essere — e questa è la scienza — spersonalizzata, cioè oggettivizza, con la sua tendenza al generale, ogni aspetto dell'esistenza.

Così, con l'assolutezza della sua logica e con la sua assiomaticità, questa costruzione ci mortifica. Ne diventiamo gli schiavi. La sua certezza è quella del silenzio, della morte.

Si può accettare anche questa situazione. Resta il dubbio se sia possibile sopportarne l'impassibilità, se sia possibile accontentarsi di essere semplici oggetti dell'esistenza. Giacché, fin quando quest'ordine si dimostra sufficiente per sostenere la nostra vita, non c'è ragione che ci sottraiamo alla sua coercizione. Il convincimento però, che esso non ci dia l'assoluta certezza, è implicito nell'ordine e sorge dalla ricerca logica stessa. La « ratio » ha qui il suo « officium ». Essa ci dà l'assoluto come mero postulato, e non di più: ma anche soffrendo di tale insufficienza, resta pur sempre elemento strutturale della nostra vita, parte principale dell'Io.

In fondo viviamo nella convinzione che il mondo sia comprensibile, in tutta la sua estensione e in tutta la sua verità. Si tratta di una fede cieca che è presente in tutte le forme del pensiero, anche nelle più scettiche, e sulla quale si regge praticamente la nostra esistenza. Eppure nemmeno nel campo delle scienze esatte ha più valore il concetto di una verità accessibile allo spirito. La radicale revisione delle rappresentazioni fondamentali del pensiero, alla quale oggi lavorano le scienze matematiche e naturali, la relativizzazione delle categorie di tempo e spazio e di causa ed effetto, fanno da riscontro all'incertezza che in filosofia ha ridotto il tempo ad una finzione e la causalità a qualche cosa come un semplice impulso naturale, ed entrambi a concezioni che da noi sono poste nella natura, non che da questa ci derivino.

Tale relativizzazione non tocca, evidentemente, il sacro postulato di ogni scienza: l'avvicinarsi per quanto possibile alla conoscenza oggettiva del vero. Ma l'impostazione che oggi diamo al problema, limita l'orizzonte delle nostre indagini, per quanto sul piano più strettamente scientifico esso appaia infinitamente più vasto in confronto al passato. Occorre in proposito distinguere tra la misura — la legge — di cui disponiamo, derivata dall'esperienza, e il concetto di legalità. Scientificamente — e per esperienza — ci risulta una visione della natura, che è ben lontana da ciò che la natura veramente è. Il suo ordine è molto più severo di quello che riconosciamo. Siamo noi, col nostro indistruttibile antropomorfismo e la libera volontà, a credere soltanto nella nostra legge: a credere ancora in certe possibilità che nella natura non esistono. La natura è molto più limitata — molto più deterministica — di quanto le nostre leggi farebbero supporre. La nostra causalità è soltanto apparente. Ed è affatto naturale che sia così.

Con questa relativizzazione di tempo e spazio e di causa ed effetto, impostata dalla nostra ricerca logica formale, non è in contrasto il fatto che questi valori restano legati al fenomeno della nostra esistenza e continuano ad essere categoriali del nostro particolare modo d'intendere: è giuoco forza accettarli come forme fondamentali della nostra mente. Se per superare la loro legalità che abbiamo riconosciuta convenzionale — cioè commisurata alla nostra esistenza —, siamo costretti a ricorrere ad una logica anch'essa relativa e convenzionale, tratta appunto dalla nostra particolare esperienza, dobbiamo per altro riconoscere in essi valori — e più precisamente nella loro essenziale appartenenza al vero — la sola garanzia che ci resta di una legalità superiore.

In ciò consiste il loro vero senso. Per tutto il resto la loro importanza è relativa.

Ma quando il senso della relativizzazione è entrato nell'ordine mentale, quali forme dovrà assumere la nostra vita? Privo

della fede nella comprensibilità del mondo, quale è il nostro divenire?

In questa fede — cioè nella convinzione che le nostre facoltà siano atte a comprendere il vero — riposa la nostra vita morale, la nostra libera volontà. Eppure essa è in esplicita opposizione a quel determinismo, a cui conduce inevitabilmente l'indagine scientifica. Questa libera volontà quindi non sarebbe altro che una specie di finzione: una finzione alla quale andiamo soggetti e che accettiamo come base per costruirci sopra la nostra esistenza, come in algebra la finzione di valori immaginari fa da sostegno alla logica dei calcoli. Ma che cosa resterebbe all'Io, se gli togliessimo la libera volontà che ne informa la vita, nonostante che la sua presenza sia intrinsecamente insostituibile? Per non negare l'evidenza logica, ci sforziamo di sostituirla e di trovare, con l'aiuto della matematica e della fisica, una nuova forma base. Ma inutilmente: perché non esiste.

E la filosofia non va oltre questi limiti. Non dobbiamo essere tratti in inganno dal suo linguaggio che è meno preciso di quello delle scienze esatte. Filosofia è anch'essa scienza, e ciò che lega questa, lega essa pure. L'imprecisione le consente un linguaggio sentimentale che la sposta verso l'espressione artistica: unica benché importante e non trascurabile differenza.

La precisione scientifica è di essenza logico-matematica; procede per deduzione logica definendo le nozioni confusamente affastellate dall'esperienza; richiede e trova, quindi un'analogia precisione — sia essa di proporzioni, sia di onde o di numeri — in ciò che deduce. Ma il processo deduttivo prende l'avvio da assiomi che sono comprensibili soltanto per intuizione: e la ricerca logica rinuncia a spiegarle. Sappiamo che certi fatti sono veri: perché lo siano, non lo sappiamo. La legge che governa l'essere, c'è in quanto è stata posta: per quali virtù e ragioni, ci sfugge. Nei limiti che essa stessa ha definiti, la ricerca logica definisce anche la propria relatività: vi trova la ragione della sua inadeguatezza. L'assoluto a cui tende, non è dell'esistenza né corrisponde alla verità.

È difficile arrivare a convincersi di questa nostra inadegua-

tezza, perché essa ci sradica da ogni fondo sicuro: la temiamo e di conseguenza ci sentiamo portati a non ammetterla. Non ci sfugge che la relativizzazione delle nostre naturali categorie comporta necessariamente anche quella della legalità che esse impongono, quindi del giudizio, della logica con i suoi principi ed assiomi, del razionale in genere; e che perdono significato i valori morali: i concetti di giustizia, di virtù, di bene e male, la legge e il dovere.

Non si rinunzia facilmente a tali valori. Se però si rinunzia, se ci rassegniamo a quanto la logica c'impone, non per questo ci liberiamo dalla volontà di uscire dal circolo magico della nostra relatività; continueremo ancora a volere, a cercare, a tendere verso la meta irraggiungibile dell'assoluto, come se della nostra relatività non fossimo convinti: continueremo a cercare di superare la verità — quella speciale che il sapere ci offre — nell'assoluto.

Sappiamo tutti di questa nostra tendenza al trascendente, chi con maggiore chi con minore precisione. Sappiamo anche che si tratta di un bisogno inappagabile, e ne soffriamo. Ed è attraverso tale sofferenza che si esprime la nostra relatività. Soffriamo per la coscienza che ne abbiamo, per cui perdiamo ogni sicurezza e rinunziamo a ciò che rappresenta il fondamento della nostra vita, rassegnandoci a vivere senza verità, senza legge, senza « ratio ». Ma insofferenti di saperci coatti dal relativo, siamo spinti — proprio per fuggire la sofferenza — a non accettare la rinunzia, bensì a continuare nella ricerca dell'assoluto: ricerca vana, per cui continuiamo a soffrire.

C'è una profonda logica in questo nostro atteggiamento illogico. Vi si delinea la forma della nostra particolare natura: il fenomeno umano. Il quale è costretto a tendere, perché è costretto a vivere nel tempo. Solteanto in base alla trama temporale esiste per esso qualche cosa, cioè la vita. E col tempo esiste lo spazio e la causalità. Fuori del tempo non vi è che astrazione.

Su questa traccia avanziamo, e ogni passo porta a qualche cosa di nuovo, a qualche cosa che ancora ci manca. L'Io — questo dato irrazionale — è il punto di partenza, e la coscienza della propria relatività il punto di arrivo. Ma se c'è mancanza,

c'è anche sofferenza, c'è dolore: c'è squilibrio e la naturale tendenza all'equilibrio. Il dolore ci domina e ci dirige: è il nostro vero motore. E la nostra vita è l'esperienza che ne facciamo.

Questa esperienza si oppone alla conoscenza logica ed alla sua legge che dell'Io fa uno dei tanti fenomeni. Se per la scienza la legge è verità, per l'Io non è che un mezzo di cui disporre per raggiungere il proprio fine. L'Io non vuole altro che liberarsi dal dolore: quindi vuol essere libero dalla legge dell'essere, libero dalle costrizioni dell'esistenza, vuol essere senza tendenza, senza mancanza; e questo significa essere senza volontà, la quale nella libertà si annulla.

Se l'ordine razionale ci desse veramente l'assoluta certezza, gli sacrificheremmo con gioia la nostra povera esistenza: annulleremmo in esso l'essenza irrazionale del nostro Io, che rappresenterebbe l'unico ostacolo al nostro benessere; includeremmo l'assoluto nell'esistenza che di conseguenza supererebbe i propri limiti. Il postulato dell'assoluto diventerebbe realtà presente, e in essa si risolverebbe la relatività. Ma criterio della vita non sarebbe più la ragione, bensì la fede, e con questa i limiti del razionale non si allargano.

Insofferente della sua relatività, l'Io chiede quindi, contro la sua stessa convinzione, l'impossibilità. Ma non può non chiederlo e, restando nella vita, resta legato alla volontà e al dolore. E si pone una sola domanda: che cosa fare per poter vivere nel dolore?

Il dolore è atto di coscienza e si oppone al pensiero logico che nega il possesso dell'assoluto; eppure dobbiamo accettare questa situazione e continuare a viverla. Sarebbe assurdo pretendere che la coscienza — l'unico valore per noi veramente esistente — annullasse se stessa.

Dovendo vivere, e vivere nella nostra relatività, accettiamo, proprio perché irrazionale, la necessità dell'ordine e dei limiti della nostra esistenza, consci del non-essere dell'assoluta libertà: rassegnazione ultima, quindi, in cui pensiero e sentimento si congiungono e si sublimano in un'ultima espressione. Ma è da questa necessità del relativo e dalla rassegnazione ad essa che emerge il senso dell'assoluto, per cui riusciamo a resi-

stere alla vita e al dolore: a meno che l'accettazione non diventi indifferenza o disperazione, che entrambe ci riporterebbero nel groviglio del razionale.

Sarebbe questa, dunque, la risposta alla domanda come vivere, l'agognata soluzione di tutti i nostri mali, la posizione desiderata della certezza finalmente posseduta? Perché considerando il dolore *sub specie aeternitatis* — e non di altro si tratta — non lo aboliamo.

E non ci s'illuda: rassegnarsi al dolore, accettarlo, considerarlo una necessità, non significa disfarsene, lasciarne la responsabilità ad altri, vedere in esso un bene che di conseguenza dovrebbe perfino essere ricercato e amato. Ad un tale assurdo si oppone la nostra coscienza. Sopportiamo il dolore, ne valutiamo l'importanza — la funzionalità — entro l'ordine naturale, e per questo potremmo anche considerarlo con una certa indulgente comprensione; ma continueremo ancora a soffrire, e a soffrire vedendo soffrire: che è tutt'uno. Sappiamo soltanto che non può essere diversamente e che non c'è ragione che possa spiegarci il perché di tanto soffrire. Amare il dolore non si può. Riflessioni che concludono in questo senso, sono aberrazioni, spiegabili se si vuole, ma umanamente assurde. Per compassione — che è comprensione del dolore — possiamo amare chi soffre, e trovando sofferenze ovunque, a cominciare da noi stessi, includiamo ogni essere in questo nostro sentimento.

Che non è altro, in fondo, se non l'affermazione della propria opposizione al dolore e all'ordine che lo impone: un'espressione di protesta; è un assumere posizione contro l'ordine, cioè contro il razionale e contro la morale che sul razionale si fonda. Sentiamo che il dolore in sé è assurdo e irrazionale; non soltanto: che è anche ingiusto e immorale secondo i nostri concetti di giustizia e moralità. E contro l'incomprensibile nessuna protesta è valida, perché non cambia nulla, non toglie nulla al nostro soffrire.

Ma sentiamo anche che in questo assurdo è contenuto il

vero problema dell'essere. Tocchiamo qui il punto verso il quale tutta l'esistenza è tesa. Se ne sprigiona il senso della libertà e dell'assoluto, che è ciò di cui veramente e unicamente abbiamo bisogno. Non lo possiamo spiegare, sentire sì. Naturalmente c'è chi lo sente di più, chi di meno, c'è chi non lo sente affatto e chi non ne concepisce che una deformazione. Non siamo tutti eguali, e anche questa ineguaglianza è ai nostri occhi un'ingiustizia. È uno dei tanti aspetti dell'esperienza del dolore.

Quando da questa esperienza nasce la comprensione e poi la compassione, nasce l'amore nella sua forma più pura, che include non soltanto la sofferenza del prossimo, ma tutto ciò che ha « mancanza », tutto ciò che dalla sua inadeguatezza tende ad un compimento: e questo è tutta l'esistenza.

Per entrare nel vivo della vita, per farvi valere la sua comprensione, l'opposizione al dolore si trasforma in azione, con cui, contro ogni ragione, cerca di togliere dolore e far del bene. Questa è la carità, l'atto di amore che provvede a quanto manca, che toglie il male e, agendo a fin di bene in vita e per la vita, dà vita, crea vita, aiuta a vivere e si oppone a ciò che è il dolore più grande: la morte.

Sotto questo aspetto appare compiuta la spiritualizzazione di un impulso che concerne la vita fino a condizionarla in tutto il suo divenire, dalla sua lontana origine a questa sua ultima espressione. L'amore come supremo atto di comprensione sorge dall'oscuro moto vitale che già nella sua forma più primitiva spinge l'Io verso « l'altro », verso il non-Io.

Non è agevole seguire nel divenire del fenomeno spirituale la parte che in esso occupa l'amore. Eppure, se questo esame dovesse mancare, verrebbe a mancare la parola risolutiva ad ogni indagine diretta alla vita in tutte le sue espressioni. La difficoltà è dovuta al fatto che tale ricerca si riferisce esclusivamente al mondo del sentimento, al mondo della conoscenza intuitiva con i suoi concetti non sottomessi alla logica corrente: manca in esso una misura precisa di cui potersi servire. E non

si dimentichi che il sentimento nasce dai sensi che tutti indistintamente concorrono alla sua formazione: finché sono fattori dell'istinto o anche di una già avanzata sensibilità, appartengono ad una vita fisiologica preumana, ma poi, con l'apparire della ragione, continuano ad esistere come elementi basilari dell'attività spirituale e del suo divenire, sia nella forma del pensiero logico, sia — ed ovviamente con maggior peso — in quella del sentimento. E al divenire del sentimento quale espressione della conoscenza intuitiva è legato l'amore come supremo atto di vita. Anch'esso segue un cammino che da un primo passo va alla spiritualizzazione compiuta. Se poi retrocediamo fino all'apparire di questo impulso vitale nel mondo della rappresentazione, vediamo il suo divenire articolarsi attraverso tutte le fasi della sensibilità, dell'istinto e dello spirito.

Lo studio sistematico della graduale spiritualizzazione di questo impulso, dal suo nascere come sentimento alla piena espansione, abbraccia tutta la vita umana ed insieme ne tocca il fondo più nascosto: deve spiegare perché, avvenuta la svalorizzazione del pensiero, alla nostra vita non resti che trovare appoggio nel sentimento, e perché e come si arrivi a questa posizione e come essa possa svilupparsi: deve analizzare le forme di questo sviluppo e definirne le categorie.

Ma per quanto tali indagini possano interessarci, esse non rappresentano più quei valori che nelle indagini precedenti, sul piano conoscitivo, rappresentavano le condizioni determinanti la nostra vita. Staccatici dal bisogno di conoscere, la rinuncia e la rassegnazione a cui siamo stati condotti, si dissolvono in una vita che non ha né passato né futuro: nella vita del presente, nella vita del sentimento.

Questa vita non chiede nulla alla scienza. Di essa e della negazione alla quale conduce, vive, perché per essere ha dovuto superare l'una e l'altra. Ma non discute, non spiega: accetta. Accetta il fatto di vivere. Accetta il mondo come oggetto e con esso il dolore: che non è più del nostro Io, ma di tutti e di tutto. L'esperienza si allarga fino a comprendere l'esistenza in un unico sentimento, e di questa comprensione s'impregna ogni legame tra l'Io e il mondo, ogni rapporto psicologico, ogni azione.

Siamo di là dal giudizio: non dal giudizio come facoltà dello spirito, che è sempre presente, ma da quella forma di pensiero che in base ai principi logici costruisce un suo mondo.

Essere di là dal giudizio significa essere di là dalla vita. Ma si vive, perché ancora lo spirito è in azione: azione non condotta dal sapere, bensì da un sentimento di comprensione e quindi di compatimento, perché in esso nasce un impulso verso quel tutto che nel proprio Io è compreso, verso il mondo dolente che è nostro. Tale impulso chiede di essere soddisfatto, chiede che il dolore sparisca, che si muti in ben-essere, in non-dolore. Esso non è legato alla forma più o meno sviluppata del soggetto: appare nelle forme più semplici come in quelle più evolute. Conta unicamente l'intensità con cui si esprime. Ma dove lo spirito unisce l'esperienza matura alla conoscenza sviluppata, la sua espressione rappresenta la forma compiuta della spiritualità. Esperienza e conoscenza confluiscono, per farsi sentimento, in questa ultima forma, dove il dovere morale di cui si è conosciuta la ragione, non esiste più. A meno che non si consideri moralità questo stare al di sopra del bene e del male.

Ma per essere così, al di sopra del bene e del male, al di sopra della « ratio », al di sopra della vita propria all'uomo, occorre che sia superato quello che è lo sviluppo dello spirito, fino a toccarne i limiti, fino alla rassegnazione. Occorre che sia superata la vita: e per arrivare a questo, occorre che la vita abbia maturato tutto il suo peso.

Quest'ultima comprensione è quindi manifesta solo quando della vita è terminato il corso, quando si va verso la fine. La vita è di chi si trova nel processo vitale, di chi ha davanti a sé possibilità di sviluppo spirituale, di chi si muove nella « storia », di chi giudica. La vita è dei giovani. Essi possono fare e tendere e volere « razionalmente ». Ma non possono comprendere quella comprensione ultima che sta oltre il giudizio. Una spiegazione che venisse da oltre quei limiti, non avrebbe presa su di loro. Può vivere solo chi non « comprende ». Chi « comprende » non vive più: è fuori dal processo, dallo sviluppo, dallo svolgimento storico. La sua presenza non ha giustificazione. Inghiottito dal gran flusso del divenire, che procede cieco, inesorabile e senza perdono, egli sente vivo in sé sol-

tanto l'inanità di ogni sforzo vitale, di ogni tentativo di superare il mondo dolorante.

Non è più in sé che egli possa trovare una giustificazione del suo continuare, ma soltanto — se mai — nell'aspetto che il suo essere ha preso agli occhi di chi è ancora in vita. Per questi «vivi» egli rappresenta un ponte che dalla vita porta a ciò a cui la vita tende: all'oltre-vita. La sua presenza impone il «sub-lime», l'al di là, Dio. Impone: cioè non spiega. La sua azione si esaurisce nell'essere semplicemente sull'estremo limite della comprensione: se azione quest'ultimo atto di comprensione — quest'ultima forma di carità — può chiamarsi.

Offro quindi questo libro a quelli che trovandosi nella vita tendono, vogliono e giudicano. E raccomando al loro bisogno di sapere, alla loro discussione ed alla loro critica il mio pensiero di quando anch'io tendevo, volevo e giudicavo.

Parte Prima

L'ESSERE

I rapporti della conoscenza

§ 1.

Conoscenza nel senso più vasto della parola è caratterizzata da tre rapporti in cui si riflettono i tratti elementari e fondamentali della mente umana.

Il primo è il rapporto esistente tra l'Io e le cose, rapporto che corrisponde al « conoscere »; il secondo è il rapporto esistente tra le cose stesse, rapporto che corrisponde al « conosciuto » ed in cui si fa completamente astrazione dal fatto del « conoscere »; il terzo, infine, è il rapporto tra le rappresentazioni, che costituisce l'unità ideale delle diverse « conoscenze » empiriche: esso corrisponde alla « conoscenza » in senso più specifico.

Da questi aspetti diversi della stessa conoscenza si distaccano tre problemi che debbono essere considerati i problemi fondamentali della conoscenza:

1°) il problema del conoscere o di ciò che conosce; cioè l'indagine intorno al modo d'essere dell'essere conoscente;

2°) il problema del conosciuto o di ciò che si conosce; cioè l'indagine intorno al modo d'essere dell'essere conosciuto;

3°) il problema della « conoscenza » ossia di come si conosce; cioè l'indagine intorno al modo d'essere dei principî e delle leggi del conoscere.

L'intima ragione di tale tripartizione del campo della conoscenza è data dalle due forme elementari dell'organizzazione

umana — l'essere conoscente e l'essere conosciuto — e dalla sintesi di esse in un'unità spirituale.

Questi tre valori sono presenti in ciascun rapporto: il loro carattere varia secondo l'impostazione che nel prospettare il problema della conoscenza pone l'accento su uno di essi.

La differenza fondamentale che li distingue, si ripercuote sui rapporti che essi determinano: da un lato si ha il dualismo delle forme elementari — l'essere conoscente e l'essere conosciuto —, dall'altro l'unità spirituale nella quale il dualismo non soltanto si risolve, ma, anzi, trova la condizione stessa della sua essenza dualistica.

§ 2.

Nel primo rapporto che si basa sull'essere conoscente — l'Io — si svolge l'esperienza della conoscenza.

Ciò che si conosce costituisce il mondo che dall'Io dipende come creazione individuale.

L'unità spirituale in cui si risolve il contrasto tra l'Io e il mondo, si trova nella coscienza che è la forma individuale dell'attività dello spirito.

Nel secondo rapporto che si basa sull'essere conosciuto, ossia su quanto nel primo rapporto figura come mondo dell'esperienza, si sviluppa il campo della conoscenza. Per esso l'essere conosciuto è l'insieme delle cose.

Prevale l'oggetto; l'Io — l'essere conoscente — figura da soggetto quale un determinato caso fra gli oggetti: ha perciò il valore d'un Io-oggetto.

L'unità spirituale in cui si risolve il dualismo soggetto-oggetto, si trova nel concetto, forma generica dell'attività dello spirito.

Il concetto non è astrattezza, in quanto conserva il carattere di concretezza derivatogli dalle forme elementari che lo costituiscono. Ma di fronte alla « concretezza » dell'oggettività figura come elemento ideale a cui l'oggettività si oppone come elemento reale. Lo stesso rapporto esiste tra l'esperienza quale momento reale e la coscienza quale momento ideale.

Realtà e ideale circoscrivono la vita umana: la realtà come vita sostanziale basata sulla percezione sensibile, l'ideale come vita spirituale che solo tramuta la vita sostanziale in vita coscientemente vissuta, ossia in vita umana.

Il terzo rapporto si basa sui principî del conoscere, ed in ciò differisce radicalmente dagli altri due rapporti: questi sono basati sulle forme elementari naturali dell'organizzazione umana, mentre quello è retto dall'elemento ideale in cui risiede l'unità spirituale dei rapporti empirici.

Si tratta qui dunque d'un rapporto astratto, nel quale domina l'ideale aprioristico, cioè la teoria.

Nell'ambito di questo rapporto teoretico la posizione individualistica dell'esperienza assume l'aspetto d'indagine intorno all'Io ed alla coscienza, che è poi l'indagine psicologica, con psicologia intendendosi la spiegazione di come si forma la comprensione del mondo: indagine che ci dà ciò che è possibile e che pertanto è retta dal principio problematico.

L'oggettività invece diventa indagine intorno all'oggetto e al concetto, ed è questa l'indagine fenomenologica, con fenomenologia intendendosi la comprensione del mondo come nel suo aspetto reale: indagine che ci dà ciò che esiste e che pertanto è retta dal principio assertorio.

E l'unità in cui riposano queste due teorie del reale, è la logica quale indagine intorno all'idea del conoscere, scienza astratta, espressione pura dell'ideale aprioristico: indagine che ci dà ciò che è necessario e che pertanto è retta dal principio apodittico.

§ 3.

Ora, conoscenza teorica è scienza. Psicologia, fenomenologia e logica possono quindi valere come discipline fondamentali delle scienze psicologiche, fenomenologiche e logiche. Epperò bisogna distinguere tra i valori teorici che esse rappresentano: risulta allora che soltanto la fenomenologia può essere consi-

derata scienza, se alla scienza si attribuisce il carattere di oggettività e di realtà.

Sulla psicologia e sulla fenomenologia si basano quelle scienze di cui gli elementi sono reali; il principio che li caratterizza, è l'unità spirituale del « fatto ». Le scienze logiche sono invece scienze di valori ideali: i loro elementi sono concetti generici ed il loro principio caratteristico è l'unità della spiegazione dei « fatti ». Le scienze reali hanno un carattere descrittivo, ontologico, specificamente scientifico; mentre l'idealità delle scienze ideali ha un carattere normativo che in senso stretto non conviene ad una scienza, bensì a quelle discipline teoretiche che noi chiamiamo dottrine.

Senonché occorre distinguere tra il modo d'indagine delle scienze fenomenologiche e quello delle scienze psicologiche, poiché le prime procedono per deduzione, le seconde per induzione.

Ma l'induzione non consente che l'accertamento di probabilità; le teorie sono invece composte di « verità », e « verità » possono essere collegate tra di loro soltanto per deduzione.

Con deduzioni di « verità » si formano sistemi, ed è appunto la sistematica che garantisce l'oggettività della scienza. Se scienza è conoscenza teorica, se scienza significa riconoscere un « fatto » come necessario e secondo legge — vederlo cioè incluso in un sistema —, il procedimento della scienza non può essere che deduttivo.

Tale situazione si verifica nella logica e nella fenomenologia. Le discipline psicologiche sono scienze in quanto spiegazioni di qualche cosa; però questo qualcosa non è « verità », non è « oggetto », non è « sistema », ma probabilità contingente, e per questo verso le discipline psicologiche si distaccano dall'oggettività che è forma necessaria della scienza.

Ma proprio questa probabilità contingente fornisce il materiale ad ogni considerazione sistematica. Ed è così che il procedimento induttivo deve servire alla preparazione del procedimento deduttivo. Scienza è forma regolata — cioè sistema —, ma la forma stessa è condizionata dalla psicologia, così che non

c'è scienza senza psicologia. Le conseguenze che da ciò derivano per le scienze, sono evidenti, e tale premessa psicologica vale naturalmente sia per le scienze fenomenologiche che per le « scienze » logiche.

§ 4.

Tra psicologia e fenomenologia vige il rapporto dualistico elementare come tra soggetto e oggetto. L'oggettività fenomenologica è oggettività reale che per sua natura richiama la soggettività psicologica quale completamento nel dualismo elementare di cui è parte; mentre l'oggettività ideale della logica è l'unità astratta e aprioristica in cui quel dualismo si risolve.

Le due oggettività sono collegate tra di loro per il fatto che la necessità e la legalità del reale sono riconosciute in base a leggi risultanti da concetti generici di rapporti ideali. Le due realtà sono invece collegate dal loro comune fondamento empirico.

In tal modo non è mai possibile isolare del tutto una di queste « logiche » dalle altre: esse sono insolubilmente unite insieme dal fatto logico nel rapporto che vige identico tra dualismo reale e unità ideale, tra soggetto, oggetto e concetto, tra l'Io, il mondo e la coscienza.

Di esse, quindi, la psicologia risulta la teoria del procedimento del rappresentare la realtà, che è la premessa ad ogni scienza; la fenomenologia è invece la teoria del sistema che vige nella realtà rappresentata, teoria delle scienze reali ossia delle scienze propriamente dette; la logica in fine è la teoria del sistema di principî e concetti secondo i quali è necessario rappresentarsi la realtà, teoria delle scienze ideali ossia delle dottrine.

Ci si trova quindi di fronte a tre indagini della conoscenza: ogni indagine si svolge intorno ad un modo di essa, ed i modi della conoscenza sono i tre rapporti di cui si è detto.

Da questi diversi parallelismi e collegamenti risulta evidente il carattere psicologico del primo rapporto e quello fenomenologico del secondo. E come psicologia e fenomenologia si risol-

vono nell'unità della logica, così il rapporto psicologico e il rapporto fenomenologico si spiegano soltanto entro il rapporto logico puro.

Il problema della conoscenza può quindi essere affrontato o psicologicamente o fenomenologicamente o attraverso la logica pura, a seconda che esso trova il suo punto d'appoggio nell'Io, nel mondo fenomenico o nell'apriorismo astratto della logica.

L'apriorismo dell'impostazione logica pura non permette se non un lavoro di principi e concetti astratti, mentre nella psicologia e nella fenomenologia principi e concetti restano nel campo della vita sensibile, costretti a questo dalla realtà dell'Io e delle cose.

§ 5.

Il punto d'appoggio per l'impostazione psicologica del problema della conoscenza è l'esperienza, poiché partendo nella considerazione della conoscenza dall'Io e l'Io dovendo soddisfare alla propria individualità e soltanto ad essa, non è possibile che il mondo figuri senza o prima dell'Io: il mondo non è se non con lo spirito e di esso è la creatura.

Il contrario avviene nell'impostazione fenomenologica: qui il punto d'appoggio è il mondo delle cose: in esso lo spirito trova la sua spiegazione, la sua ragion d'essere. Il mondo delle cose esige che sia soddisfatta la propria oggettività, e l'indagine fenomenologica lo deve rappresentare nella complessità del suo essere. Il mondo non risulta più dall'esperienza dell'Io, ma è processo dell'esperienza — il processo oggettivo del mondo delle cose — che conduce all'Io come ad un risultato oggettivo.

La fenomenologia come teoria dell'essere reale trova appunto la sua ragione nell'organicità del mondo — organicità che corrisponde al processo oggettivo del mondo delle cose — ed è quindi la sola impostazione del problema della conoscenza che si ponga in contatto col mondo come realtà. Perciò il rapporto fenomenologico rappresenta la sola impostazione veramente scientifica del problema della conoscenza.

Il rapporto psicologico è scientificamente inservibile, adatto però a mettere in giusta luce il valore dell'Io considerato come Io-oggetto dalla scienza, e vale quindi — dal punto di vista della scienza — come un'introduzione o una premessa. D'altra parte, di questa posizione dell'Io l'indagine fenomenologica deve egualmente tener conto quando valuta l'Io come Io-oggetto: però, quando il rapporto psicologico oppure l'indagine psicologica diventa oggetto d'indagine scientifica, ci troviamo nuovamente nel campo della fenomenologia.

Entro l'economia generale dei tre rapporti quello psicologico illumina la posizione dell'Io, e tale luce si riverbera su tutta l'oggettività del mondo delle cose, così che esso diventa un mondo di fenomeni. Ma questo avviene nel quadro d'insieme dei tre rapporti e non tocca l'intima consistenza di ciascuno.

Il carattere teorico dell'indagine psicologica può trarre in inganno e indurre a far uso del rapporto psicologico come se fosse quello fenomenologico, e ad impostare una scienza — cioè un procedimento oggettivo — su un rapporto in cui l'Io è l'unica realtà, rapporto che quindi nega l'oggettività e con ciò la possibilità d'un'impostazione scientifica.

Scienza a carattere psicologico è una contraddizione, e le eventuali soluzioni scientifiche prospettate sono assurde. Le soluzioni del rapporto psicologico si raelizzano in un altro campo: non in quello della scienza, bensì in quello di cui troviamo l'espressione nella vita vissuta e — in un senso più specifico — nell'arte. E sotto la veste « scientifica » di quelle soluzioni che giungono ad una conclusione, si potrà sempre scoprire la loro appartenenza a quest'altro campo.

I RAPPORTI DELLA CONOSCENZA

I RAPPORTI DELLA CONOSCENZA				
empirici		aprioristico		
indiv. duale	generico	teorico		
reale	Io	soggetto	psicologia	dualismo
	mondo	oggetto	fenomenologico	
ideale	coscienza	concetto	logica	unità
	rapporto psicologico	rapporto fenomenologico	rapporto logico	

Il mondo della rappresentazione

1. — *Senso, intelletto e ragione*

§ 6.

La prima e fondamentale conseguenza di questi diversi raffronti è che l'attività spirituale è attività esclusivamente concettuale. Il problema gnoseologico come problema dell'attività spirituale è problema dell'Io e come tale è giustificato dal rapporto psicologico. Ma esso è problema d'un'attività concettuale, se l'Io è considerato come fenomeno, e cioè se l'Io figura da Io-oggetto, ossia da soggetto. Sotto questo aspetto il problema non è più dato in un punto — l'Io —, né si risolve in un punto — la coscienza —, ma abbraccia un mondo in cui l'attività della coscienza non è se non un determinato momento: c'è per esso — quel che per l'Io non esiste — un *prima* e un *poi*. Ed entro questo campo del prima e del poi si muove l'indagine intorno alla coscienza come concetto, che è la sola forma scientifica del problema. Per essa l'attività spirituale è l'attività specifica dell'essere umano ed è preceduta dall'attività psicofisiologica e biologica. In questa bisogna cercare le premesse alla vita spirituale e, se occorre, risalire ancora oltre, attingendo così al problema base dell'impostazione fenomenologica: al problema della materia.

§ 7.

Il soggetto è dato alla conoscenza dalla facoltà di percepire: le radici della soggettività spirituale conducono all'origine delle *sensazioni*.

La sensazione è l'avvertimento o la registrazione della presenza della materia per mezzo di sensi. L'atto percipiente dà la *sensibilità*.

Percezione sensibile e sensibilità costituiscono il fondo dell'*istinto*. Ma l'istinto è più che semplice sensibilità: questa è reazione passiva alle impressioni materiali, contrariamente all'istinto che reagisce attivamente. Sensibilità è reazione puramente bio-fisiologica alla materia, mentre l'istinto richiede un'analisi, cosciente o subcosciente, dello stimolo, oltre ad una semplice reazione ad esso: l'istinto è reazione psico-fisiologica alla materia. Entrambe sono forme diverse di attività organica.

Senonché una reazione attiva alla materia è possibile soltanto mediante la facoltà di ricordare l'effetto della sensazione, in modo da poter distinguere tra sensazione e sensazione, così che ne possa seguire o la ricerca di una determinata sensazione oppure la fuga davanti ad essa.

La facoltà di ricordare è la *memoria*. La memoria è condizione imprescindibile al manifestarsi dell'istinto. La facoltà di distinguere è invece la condizione della sensibilità, e con essa si esplica l'*evidenza*. L'evidenza è la funzione caratteristica della sensibilità, poiché sono i sensi che afferrano l'immediata e reale presenza dei dati sensibili, ed è proprio questa immediatezza inconscia quanto persuasa che noi chiamiamo evidenza. L'attività che compare con l'istinto, è dovuta unicamente alla memoria, la quale agisce sull'evidenza. Soltanto l'insieme di evidenza e memoria comporta una reazione alla materia. Memoria ed evidenza sono però le componenti dell'*esperienza*, e l'attività che si esplica partendo dall'esperienza, è comunemente detta *conoscenza*. L'istinto quale attività psico-fisiologica dovrebbe quindi essere una forma della conoscenza.

La sensibilità è imperniata sul soggetto. Finché tutta l'attività è contenuta nella sola sensibilità del soggetto, ci si trova di fronte ad un'impostazione soggettivistica pura: cioè al rapporto soggettivo con tutti quei legami che causano la sua unilateralità e che si spezzeranno soltanto per virtù dell'esperienza. Con questa avviene la conoscenza del mondo al di fuori del soggetto, che sarebbe la conoscenza della materia per sé, non più in rapporto esclusivo con la sensibilità del soggetto: è questa la conoscenza dell'*oggetto*, oppure — considerato psicologicamente — la « creazione » dell'*oggetto*, la « creazione del mondo ». Ed infatti, è l'evidenza che permette la conoscenza del mondo in tempo e spazio (distinzione immediata della realtà), ed è la memoria che fa altrettanto secondo causa ed effetto (distinzione in tempo e spazio). Perciò psicologicamente — cioè, in questo caso, dal punto di vista dell'istinto e della sua specifica conoscenza — la memoria precede l'evidenza, ma fenomenologicamente essa non è se non la facoltà caratteristica d'un'attività più sviluppata di quella che caratterizza l'evidenza. Se dunque condizione necessaria alla conoscenza della Natura è la presenza della categoria di causa ed effetto, non per questa ragione essa categoria precede quella di tempo e spazio nello sviluppo fenomenico della conoscenza; anzi, la stessa condizione conferma il contrario.

In diretto rapporto con la memoria è l'*intelletto*, veicolo o fattore dell'esperienza, così come i sensi lo sono per l'evidenza, poiché né memoria né evidenza esistono per sé, ma esiste soltanto la memoria o l'evidenza di qualche cosa in virtù di una determinata conformazione biologica o psico-fisiologica che permette di ricordare e di distinguere. Con l'*intelletto* si spiega l'impostazione oggettivistica di quella conoscenza che è la forma dell'istinto, ossia il rapporto oggettivo.

Nell'istinto il soggetto vive esclusivamente di sensazioni, distinte secondo il bene e il male che gli fanno; e il bene e il male richiamano in esso come reazione o una ricerca che sarebbe il desiderio del piacere, del bene, o una fuga che sarebbe la paura del dolore, del male. L'*oggetto* ha quindi valore soltanto come manifestazione di sensazioni, e il rapporto tra sog-

getto e oggetto è interamente contenuto nella realtà dell'oggettivazione.

§ 8.

Nella formazione sia della sensibilità che dell'istinto bisogna però distinguere due momenti.

Abbiamo detto che la facoltà della sensibilità è la distinzione, ma che la sensibilità è data dalla percezione. È chiaro però che tra percezione e distinzione esiste una differenza. Percezione non è un procedimento di distinzione, poiché è la premessa alla formazione della distinzione: il sentire precede il distinguere. Però la percezione ha come premessa la sostanza percepita; quindi, anche se non è ancora *evidenza*, la percezione già fa parte dell'attività sensibile, poiché supera la sostanza.

La percezione è la soggettivazione della sostanza. Essa si differenzia dalla distinzione in quanto è creazione del contenuto della distinzione; mentre la distinzione distingue tale contenuto creato dalla percezione con relativa reazione « passiva », ed è perciò la specifica facoltà della sensibilità.

Gli stessi due momenti si ritrovano nella formazione dell'istinto.

L'oggetto si distacca dalla pura sensibilità come manifestazione concreta da ricercare o fuggire. Sotto questo aspetto l'oggetto — sebbene superi la pura sensazione del soggetto, che rappresenta da sola l'intera realtà — non è ancora rappresentazione. Tra questa oggettivazione della sensazione e la reazione attiva ad essa, che noi abbiamo riconosciuta nella memoria, corre la stessa differenza che esiste tra percezione e distinzione. L'oggettivazione non è un procedimento di memoria, poiché è la premessa alla formazione di essa (è, per così dire, il singolo « ricordo », mentre la memoria è il collegamento dei « ricordi »). Però l'oggettivazione ha per premessa la sensazione; quindi, anche se non è ancora *esperienza*, l'oggettivazione già fa parte dell'attività istintiva, poiché supera la sensazione.

L'oggettivazione — il « ricordo » — è l'oggettivazione della sensazione. Essa si differenzia dalla memoria in quanto è creazione del contenuto della memoria, mentre la memoria si ricorda di tale contenuto creato dall'oggettivazione con relativa reazione « attività » ed è perciò la specifica facoltà dell'istinto.

Così, nella percezione e nell'oggettivazione riconosciamo l'atto creativo di una specifica attività (sensibilità e istinto); nella distinzione e nella memoria invece tale atto creativo trova il suo sviluppo dialettico. Troveremo questi due momenti anche nell'attività dello spirito. Trattando di questa, esporremo anche le cause più profonde della bipartizione delle diverse attività (vedi § 27).

§ 9.

Per accettare la propria sensazione come realtà — e soltanto di fronte ad una simile realtà oggettivata è possibile una reazione attiva come appare nell'istinto —, è necessario che il soggetto sia in grado di « realizzare » la sensazione, cioè che si senta come un'entità a sé stante. Finché non perviene a questo, il soggetto è *pura sensibilità*. Entro tale stato di incoscienza c'è anche un più e un meno: esso può essere rudimentale al punto da contare quasi nulla, da risultare quasi materia.

La sensibilità non conosce oggetto, ed a rigore non esiste quindi per essa neppure un soggetto. Ma nel momento in cui il soggetto è, ossia si considera un Io quale entità a sé stante, è posta anche la possibilità dell'oggetto; e la sensibilità è sostituita dall'*istinto*.

Nel campo della sensibilità si sviluppa dunque il soggetto; se tale condizione soggettivistica è riflessa sui rapporti tra l'Io e il mondo, l'Io come entità a sé stante risulta l'unica realtà esistente, ossia: realtà — sotto questo aspetto — non esiste.

Nel campo dell'istinto si sviluppa l'oggetto; e qui, se tale condizione oggettivistica è riflessa sui rapporti tra l'Io e il mondo, l'unica realtà esistente è il mondo reale come entità

a sé stante e di cui l'Io fa parte; ossia: sotto questo aspetto tutto è reale.

Si può quindi dire dell'istinto, che esso è il *sapere* psicofisico, perché è l'unica forma dell'*attività* psicofisiologica e come tale l'unico mezzo di « conoscenza » di quel mondo che è specialmente caratteristico dell'animale. E risalendo oltre l'istinto, si trova il valore corrispondente nella sensibilità quale unica forma della semplice attività biologica.

Il rapporto oggettivo si può qualificare un rapporto di concreti, eguale in questo al rapporto soggettivo: si tratta infatti dell'oggettivazione delle sensazioni, così che il « tutto è reale » del rapporto oggettivo non si distingue, in quanto ai concreti, dal « nulla è reale » del rapporto soggettivo.

Ma l'oggettivazione delle sensazioni pone la possibilità del rapporto esistente tra rapporto soggettivo e rapporto oggettivo: cioè il rapporto concettuale. Soltanto con esso si supera il dualismo di natura, soltanto il concetto muta l'oggetto in fenomeno e l'Io come semplice entità istintiva in un Io cosciente del fenomeno, ossia in un'entità spirituale.

Col rapporto oggettivo — cioè con l'esperienza del mondo — è dato il fondamento necessario al ragionamento. La ragione spiega i rapporti esistenti tra i dati sensibili (che sarebbero le distinzioni dell'intelletto): così avviene la concettualizzazione dell'oggettivazione delle sensazioni. La facoltà di spiegare è il *giudizio*; la *ragione* ne è il veicolo.

Ragione e giudizio stanno tra loro nello stesso rapporto che vige tra intelletto e memoria, sensi ed evidenza.

Con la « spiegazione » nasce quindi per l'Io il problema della vita, il grande « perché? »: nasce la coscienza.

SENSIBILITÀ, ISTINTO, SPIRITO

SVILUPPO di		
sensibilità	istinto	spirito
materia } oggetto + sensibilità	soggetto } oggetto + istinto	oggetto } concetto + spirito
distinzione } evidenza	evidenza } esperienza + memoria	esperienza } conoscenza + giudizio
senso (sensazione)	intelletto (rappresentazione)	ragione (idea)
rapporto soggettivo	rapporto oggettivo	rapporto concettuale

2. — *La conoscenza*

§ 10.

L'intelletto non fa che ricordare le cose distinte dal senso per mezzo della percezione: l'esperienza è basata su rapporti mnemonici. La ragione invece spiega le cose, e precisamente in base al « ricordo » della distinzione operata dall'intelletto.

La spiegazione trascende le cose, ed è per questo che la realtà empirica non è più accettata, ma si cerca la vera realtà al di sopra della realtà empirica come « verità », « assoluto » ecc. La realtà empirica è degradata a immagine, a espressione, a conseguenza d'una realtà superiore.

Soltanto lo spirito si rende dunque conto della vita: l'istinto — l'intelligenza — non ne ha la possibilità. Il problema della vita e il bisogno d'una sua spiegazione scaturiscono appunto dal contrasto fra la rappresentazione d'un mondo esterno empirico oggettivo ed un mondo interno soggettivo, anch'esso empirico. La sintesi di questi due empirismi è un realismo superiore, quello appunto che dà il carattere alla spiritualità distaccandola dalla semplice intelligenza dell'istinto.

§ 11.

Il ricordare e lo spiegare le cose sono sempre un sapere intorno alle cose. Ci troviamo quindi in presenza di due forme di sapere: quella dell'istinto (o dell'intelligenza) e quella dello spirito.

Ora, se compito della conoscenza è il pensare i singoli oggetti dell'esperienza — che sarebbero le rappresentazioni — in rapporti reciproci mediante i quali si condizionano vicendevolmente, già l'istinto è conoscenza completa, poiché le rappresentazioni (gli oggetti specifici), per esser tali, debbono essere condizionate, ed appunto si condizionano vicendevolmente in base alle categorie di spazio e tempo e di causa ed effetto. In questa conoscenza dell'istinto si riflette quindi il contenuto em-

pirico delle rappresentazioni ottenute per mezzo dell'intelletto dalle sensazioni.

Ciò che per noi è conoscenza — la conoscenza dello spirito — agisce mediante la ragione su tale contenuto, trasformandolo. Infatti, dalle rappresentazioni istintivamente condizionate si arriva mediante astrazione ai *concetti* che a loro volta condizionano le rappresentazioni; tale condizionamento non ha nulla di comune con il condizionamento empirico dell'istinto basato sulla logica spicciola della causalità empirica, bensì è condizionamento aprioristico basato sulla specifica « causalità » insita nelle forme pure e nelle categorie dell'attività concettuale (vedi Parte III, cap. II).

Si tratta quindi in fondo di un solo *sapere*: quello dell'istinto che in virtù della ragione assume per lo spirito un aspetto nuovo, di fronte al quale il primo aspetto diventa semplicemente una premessa.

La rappresentazione però non è compito della conoscenza: la conoscenza ha bisogno della rappresentazione già fatta, essendo essa un elemento della sua sintesi. Né d'altra parte essa risulta dalla percezione sensibile, se questa viene considerata — come appunto abbiamo fatto — quale pura sensibilità: la passività della sensibilità pone solamente la concretezza empirica delle « cose », ciò che corrisponde alla distinzione; è l'attività che si ricorda della distinzione in modo da creare la rappresentazione. Per ricordarsi delle « cose », bisogna che prima esse siano distinte: che siano percepite.

Tra spirito e sensibilità si trova quindi l'istinto (ovvero l'intelligenza), cioè tra spirito e istinto vige la relazione che vige tra istinto e sensibilità. Perché, come la ragione, per spiegare le cose, ha bisogno che prima esse siano ricordate, così l'intelletto, per ricordare le cose, ha bisogno che prima esse siano distinte.

La sintesi che avviene attraverso lo spirito riguarda quindi la rappresentazione, e la sintesi che avviene attraverso l'istinto riguarda la sensazione. Così che il compito dello spirito è la sintesi concettuale delle rappresentazioni, il compito dell'istinto la sintesi oggettiva delle sensazioni.

L'intelletto si ferma alla rappresentazione, non arriva al concetto. Il concetto è un'astrazione, derivante (cioè « astratto ») appunto dalla rappresentazione.

In altri termini: con lo spirito avviene la concettualizzazione dell'esperienza, il *condizionamento concettuale*; ed è questa la vera *conoscenza*. Il sapere dell'istinto è l'oggettivazione della sensazione: il *condizionamento oggettivo*; ed è questo non più e non meno che *l'esperienza*. Per l'esperienza tutto è reale, poiché essa si basa sulla « realtà » delle sensazioni: essa è caratterizzata dal *sapere* della conformità del suo ricordo ad un fatto sensibile (« reale »). La conoscenza invece si alza al di sopra della realtà empirica delle rappresentazioni: il fatto empirico si sottomette ad una forma ideale. È proprio il *sapere* della conformità della sua spiegazione ad una forma ideale, che caratterizza la conoscenza. Evidenza e memoria non hanno più autorità di fronte al concetto: è il concetto che conferma e nega — cioè spiega — la realtà di esse.

Da tutte queste distinzioni risulta chiaro che il *sapere* nella sua forma più complessa — la conoscenza dell'uomo — è determinata da due premesse: l'esperienza e l'evidenza.

Il *sapere* si sviluppa attraverso tre forme: dalla sensibilità all'istinto, dall'istinto allo spirito. Ed ognuna di queste forme ha per premessa quella precedente: lo spirito ha per premessa l'istinto e l'istinto la sensibilità, così come il giudizio ha per premessa la memoria e la memoria la distinzione. E ciò perché il giudizio si sovrappone alla memoria, come questa si sovrappone alla distinzione: non che esso la sostituisca.

La sintesi concettuale ha quindi per premessa la sintesi oggettiva e questa la sintesi soggettiva.

§ 12.

Con i dati finora esposti arriviamo quindi alle seguenti conclusioni.

Per l'uomo il sapere è conoscenza e gli vale come massimo grado di sapere; per arrivare a tanto, il sapere si sviluppa partendo da una possibilità minima.

Il punto di partenza è dato dalla *sensibilità*; questa si sviluppa in base alla *materia*. Il rapporto vigente tra materia e sensibilità è il rapporto soggettivo: la sintesi di questi due valori è il *soggetto* quale prima forma di esistenza del sapere. In questo rapporto l'elemento attivo — che appunto determina lo sviluppo — è la sensibilità.

La sensibilità si estrinseca per mezzo del *senso*; il senso è il *fattore* della sensibilità.

La *sensazione* è la « realizzazione » che ne deriva, punto che segna il contatto, l'incrocio della sensibilità con la materia: è il *soggetto specifico*.

La *funzione* caratteristica dei sensi e l'*evidenza*; la facoltà di questa è la *distinzione*, poiché aver evidenza significa aver la facoltà di poter saper distinguere.

Il *soggetto* come sintesi di materia e sensibilità costituisce la base per lo sviluppo dell'*istinto*. Il rapporto tra soggetto e istinto è il rapporto oggettivo: la sintesi di questi due valori è l'*oggetto* quale seconda forma di esistenza del sapere.

L'istinto — quale elemento attivo del rapporto — si estrinseca per mezzo dell'*intelletto*: l'intelletto è il *fattore* dell'istinto.

La *rappresentazione* è la « realizzazione » che ne deriva, punto di contatto tra l'attività dell'istinto e il soggetto: è l'*oggetto specifico*.

La *funzione* caratteristica dell'intelletto è l'*esperienza*; la *facoltà* di questa è la *memoria*, poiché aver esperienza significa aver la facoltà di poter saper ricordare.

L'*oggetto* come sintesi di soggetto e istinto forma la base per lo sviluppo dello *spirito*. Il rapporto tra oggetto e spirito è il rapporto concettuale: la sintesi di questi due valori è il *concetto* quale ultima forma di esistenza del sapere.

Lo spirito — quale elemento attivo del rapporto — si estrinseca per mezzo della *ragione*: la ragione è il *fattore* dello spirito.

L'*idea* è la « realizzazione » che ne deriva, punto di contatto tra l'attività dello spirito e l'oggetto: è il *concetto specifico*.

La *funzione* caratteristica della ragione è la *conoscenza*; la

facoltà di questa è il *giudizio*, poiché aver conoscenza significa aver la facoltà di poter saper giudicare.

§ 13.

Da queste conclusioni sorgono naturali due importanti considerazioni:

1. — Ciascuna di queste tre forme di esistenza — soggetto, oggetto e concetto — racchiude uno sviluppo: quello della sensibilità, quello dell'istinto e quello dello spirito. Ogni sviluppo procede da un minimo ad un massimo; il minimo è *quasi zero*, il massimo è *tutto*. Vi può essere quindi *più o meno* sensibilità, istinto, spirito. E secondo questo « più o meno » traspare più o meno attraverso ogni forma quella che la precede e che ne costituisce la base.

Ora è logicamente spiegabile, perché l'istinto non possa fare a meno del soggetto quale sintesi di materia e sensibilità, o lo spirito a meno dell'oggetto quale sintesi di soggetto e istinto. Ma da ciò non segue né con ciò si spiega, perché da un momento all'altro alla sintesi soggettiva si sovrapponga l'istinto, o all'oggetto lo spirito.

Le singole tre forme d'esistenza sono tra di loro ben collegate ed i loro rapporti chiaramente analizzabili: ma lo sviluppo che porta dall'una all'altra, non ha giustificazione. L'attività che ogni volta appare nuova, non trova la sua ragione d'essere nella sintesi a cui succede: né la sensibilità nella materia, né l'istinto nel soggetto, né lo spirito nell'oggetto. Sensibilità, istinto, spirito, eguali alla materia, sono aspetti dell'esistenza con possibilità di sviluppo ciascuno nella propria forma, e ciò fino alla « totalità » come massimo grado; ma non c'è nulla in essi, che indichi il superamento di questi limiti. Posta la nuova attività, è dato anche il nuovo sviluppo insieme con la nuova sintesi. Ma quantunque essi siano in perfetta armonia con le altre forme e in derivazione logica da queste, resta tra attività e attività uno *hiatus* che non si spiega: la ragione — se c'è — deve trascendere tutte queste forme d'esistenza.

2. — Lo stesso *hiatus* si trova naturalmente anche al principio della sensibilità: donde viene e perché viene?

Qui appare un'altra incognità: la materia.

La materia precede la sensibilità: è su di essa che questa agisce. La materia è quella forma esistenziale che in virtù d'un'attività si muta in una nuova forma esistenziale: in soggetto. La sensibilità senza materia non esiste, allo stesso modo come l'istinto non esiste senza soggetto e lo spirito senza oggetto; poiché, come l'intelletto, per ricordarsi delle cose, ha bisogno che prima queste siano distinte, così il senso, per distinguere le cose, ha bisogno che prima queste ci siano.

Da queste considerazioni segue che la conoscenza — anzi: tutto lo sviluppo del sapere — esiste soltanto in quanto esiste la materia: il sapere premette l'essere.

Che la materia non esista se non in quanto l'Io l'abbia creata nell'atto del conoscere, è un'argomentazione di valore psicologico non scientifico. L'evidenza è il punto di contatto tra materia e sensibilità, è il punto in cui nasce la conoscenza. Ma su di essa non si può impostare una gnoseologia. Abbiamo già detto, che l'apparire della sensibilità è misteriosa come l'apparire dell'istinto e dello spirito. Che all'evidenza si aggiunga la memoria e poi il giudizio, è logico e spiegabile dal punto di vista dell'esperienza che essi compongono. Ma l'avvento di memoria e giudizio è egualmente inspiegabile.

Distinzione, memoria e giudizio quali facoltà di evidenza, esperienza e conoscenza appartengono alla stessa classe di fenomeni. Con essi si esplica quell'attività che, retrocedendo, conduce di forma in forma ad una «esistenza» ultima, che possiamo anche chiamare la *primitiva forma esistenziale*.

Ora, questa primitiva forma dell'esistenza non è la materia. Materia è sintesi, mentre la primitiva forma esistenziale dovrebbe essere una unità in sé.

Le formazioni sintetiche risalgono quindi oltre la materia, e questa non è base prima e intangibile dello sviluppo esposto, ma si affianca pariteticamente alle altre forme esistenziali che in tale sviluppo si concretano: soggetto, oggetto, concetto.

3. — L'esistenza

§ 14.

La fisica moderna c'insegna che ad ogni tipo di energia va associata una massa: cioè che la materia è la risultante di massa ed energia. (vedi § 58 e segg.).

Dalla formula einsteiniana $E = mc^2$ risulta infatti che attraverso l'azione dell'energia la massa diventa materia. Nella coppia « energia-massa » l'energia rappresenta quindi l'elemento attivo, la massa la forma esistenziale.

Il rapporto tra massa ed energia è il rapporto materiale, la sintesi dei due valori essendo la materia. La differenza tra massa e materia sta nel fatto che materia è un concetto di qualità, mentre massa è un concetto di quantità.

Nella *qualità* pertanto è necessario riconoscere il fattore dell'attività energetica. Ciò significa che l'energia si estrinseca con la qualità che è quindi il fattore che lega l'attività (cioè l'energia) all'esistenza (cioè alla materia); l'attività estrinsecata è la materia specifica, cioè la *sostanza*. La relazione tra qualità ed energia è quindi analoga a quella esistente tra senso e sensibilità.

Dire che la qualità è il fattore dell'estrinsecazione dell'attività energetica, significa che l'energia è *sostanzialmente*. « Essere sostanzialmente » significa *aver potenza*. La potenza è la funzione del fattore *qualità*.

Per aver potenza occorre la facoltà di poter essere come condizionamento: cioè *l'effetto*, che è perciò la facoltà della funzione *potenza*.

Potenza, qualità e sostanza si trovano in rapporto all'energia come evidenza, senso e sensazione in rapporto alla sensibilità.

§ 15.

La massa è a sua volta una formazione sintetica.

La massa si differenzia dalla forma esistenziale primitiva — l'esistenza originaria o pura esistenza — attraverso la realizzazione di sé in tempo e spazio.

L'esistenza pura potrebbe essere considerata come massa

priva di tempo e spazio, come un'entità, dunque, in cui tempo e spazio e massa « sono » in un punto, cioè non esistono, benché qualche cosa « ci sia »: appunto l'unità primordiale dell'esistenza in genere.

Per arrivare da questa unità originaria alla massa è necessaria quindi un'attività che sulla primitiva forma esistenziale agisca in modo da creare, come sintesi risultante dal loro rapporto, una forma esistenziale superiore, e cioè la massa. Tale attività deve creare, in base all'esistenza originaria che è senza tempo e spazio, sia il tempo — il prima e il poi — sia lo spazio — il qui e il là —, poiché senza tempo e spazio non c'è massa. Questa attività è il *movimento*.

Così in corrispondenza con l'equazione che pone la materia come risultante di massa ed energia, si afferma un'altra equazione che pone la massa come risultante dell'esistenza pura e del movimento.

Analogamente a quanto è stato detto per la materia, risulta quindi che la causa della differenza tra massa e unità primordiale dell'esistenza risiede nel movimento: attraverso l'attività del movimento l'esistenza pura diventa massa. Nella coppia « esistenza pura-movimento » il movimento rappresenta l'elemento attivo, l'esistenza pura la forma esistenziale.

Il rapporto tra l'una e l'altro è il rapporto di massa, la sintesi dei due valori essendo la massa.

La massa è un concetto di quantità e per la quantità si distingue anche dall'esistenza pura. Nella *quantità* bisogna perciò riconoscere il fattore dell'attività dinamica. Cioè: il movimento si estrinseca con la quantità, la quale è quindi il fattore che lega l'attività (cioè il movimento) all'esistenza (cioè all'esistenza pura); l'attività estrinsecata è la massa specifica, cioè la *forma*.

Dire che la quantità è il fattore dell'estrinsecazione dell'attività dinamica, significa che il movimento è *formalmente*. « Essere formalmente » significa *aver valenza*. La valenza è perciò la funzione del fattore *quantità*.

Per aver valenza occorre la facoltà di poter essere come determinazione: cioè il *fatto*. Il fatto è quindi la facoltà della funzione *valenza*.

L'analogia con quanto è stato detto della materia è pre-

cisa: valenza, quantità e forma si trovano in rapporto al movimento come potenza, qualità e sostanza in rapporto all'energia.

§ 16.

Nell'esistenza pura si estingue in linea ascendente la scala delle forme esistenziali.

La pura esistenza è un concetto limite della Natura: non è sintesi, bensì è semplicemente, come unica realtà esistente.

L'esistenza pura è. Per essere deve comunque essere. Tale « comunque essere » è la sua specifica attività.

L'attività dell'esistenza pura è l'*attività pura* che è un concetto del tutto ridotto dell'attività, privo di qualsiasi carattere specifico (il movimento ha già una sua fisionomia caratteristica: non è pura attività, ma una *determinata* attività). Così l'attività pura è l'altro concetto limite della Natura: in essa termina la scala delle diverse attività (spirito, istinto, sensibilità, energia, movimento, attività pura).

Abbiamo detto che massa è concetto di quantità e appunto per la quantità si distacca e si distingue dall'esistenza pura. L'esistenza pura è concetto di unità, e nell'*unità* bisogna riconoscere il fattore dell'attività pura, cioè: l'attività pura si estrinseca nell'unità primordiale dell'esistenza; l'unità è quindi il fattore che lega l'attività pura all'esistenza pura; l'attività estrinsecata è l'esistenza in atto, cioè l'essere.

Dire che l'unità è il fattore dell'estrinsecazione dell'attività pura, significa che l'attività pura è *esistente*. « Essere esistente » significa *aver essenza*. L'essenza è perciò la funzione del fattore *unità*.

Per aver essenza occorre la facoltà di poter essere come azione: cioè l'*atto*. L'atto è quindi la facoltà della funzione *essenza*.

§ 17.

Senza attività non esiste esistenza. Ma l'attività pura, per essere, ha bisogno di esplicarsi su qualche cosa, e siccome

l'esistenza pura non è sintesi, ci si domanda su quale cosa essa si possa esplicare.

L'origine dell'esistenza pura conduce di là dall'esistenza. Come e perché l'esistenza pura sia, è argomento che trascende la Natura ed esula quindi dal campo della conoscenza di quanto è dato nella Natura.

D'altronde noi — quali esseri spirituali — non possiamo concepire l'esistenza pura se non come concetto astratto; noi non possiamo rappresentarci una « realtà » al di fuori di tempo e spazio. Per la comune comprensione, perciò, attività pura non « esiste », e la prima apparizione dell'attività è sotto aspetto di movimento. Per noi l'attività è sempre determinata, poiché, per essere attività, ha bisogno di esplicarsi in qualche cosa. L'attività pura non si esplica in nulla di reale.

Ma ciò nonostante l'attività pura è determinata nella sua indeterminatezza per la semplice ragione che è, e perciò non si può fare a meno d'includerla nella realtà. Attività pura ed esistenza pura sorgono insieme con la Natura, e solo così questa entra nella realtà. Attività pura ed esistenza pura — questi due elementi primordiali della realtà — si riferiscono quindi ad una « ragione categoriale » che sorpassa l'esistenza.

§ 18.

L'attività si esplica sull'esistenza; tutte le forme esistenziali sono quindi prodotti dell'attività: prodotti sintetici. Ne segue che tutte le forme esistenziali sono poste dall'atto: tutto ciò che è, è attività. Soltanto — come si è detto — per *essere*, l'attività ha bisogno d'una *ragione categoriale* che trascenda l'esistenza.

Per noi l'esistenza pura non entra nel divenire come le altre forme esistenziali, ma è in senso assoluto. Per noi non c'è che l'esistenza pura quale unica realtà esistente e premessa indispensabile a quanto è dato dall'attività, appunto perché l'attività pura per noi non esiste, e quindi l'astrattezza matematica del nostro concetto di esistenza pura ci induce a considerarla alla stregua della *ragione categoriale*. Infatti, come già ab-

biamo detto, per noi la realtà incomincia con la forma (la massa specifica), non con l'essere puro.

L'attività è la « vita », quel miracolo inspiegabile che si compie nell'esistenza pura, miracolo che si ripete ogni qual volta ad una forma data — sia essa l'unità originaria oppure una delle sintesi successive — l'atto si sovrappone sotto nuovo aspetto. E perciò non è meno misteriosa l'origine della sensibilità o dell'energia o del movimento: anch'esse in fondo scaturiscono dal « nulla », da quello *hiatus* che separa forma esistenziale da forma esistenziale.

Le forme esistenziali costituiscono la Natura, l'attività le crea in base ad una ragione che le supera tutte. La causalità che guida lo sviluppo dell'esistenza, è quindi contenuta nell'attività. Esistenza e attività rappresentano la Natura in atto e sono in virtù d'una ragione categoriale: d'una causalità che le trascende. Le categorie di tempo e di spazio sono categorie secondarie, poiché soltanto l'esistenza pura unita al movimento crea un prima e un poi — il tempo — e un qui e un là — lo spazio.

(Per la conoscenza spirituale come procedimento psicologico la situazione è invertita, cioè le categorie di tempo e di spazio precedono quelle dell'esistenza e della causalità, poiché tempo e spazio sono le categorie dell'intuizione e questa precede la concettualità del pensiero, dalla quale dipende la comprensione delle categorie di esistenza e di causalità come forme concettuali. Ed analogamente differiscono tempo e spazio, in quanto psicologicamente precede il tempo come creatore dello spazio, essendo l'elemento essenzialmente legato all'attività, al processo della vita, alla causalità. Fenomenologicamente invece lo spazio precede il tempo, quale elemento essenzialmente legato all'esistenza. Tale invertimento di situazione — che chiameremo *proteron-hysteron* — è un fenomeno che si riscontrerà sempre nelle relative posizioni della psicologia e della fenomenologia [cfr. § 7]).

Dunque, dato che la Natura è esistenza reale, tutta la Natura è realmente compresa nell'unità primordiale dell'esistenza, cioè nell'esistenza pura. Senza movimento essa resterebbe quest'unità esistenziale indeterminata, senza spazio, né tempo, né massa. Soltanto il movimento crea la vita determinata e con essa ciò che comunemente si dice Natura e che in

fondo non è se non lo sviluppo dell'attività in base all'unica realtà dell'esistenza: l'unità esistenziale.

§ 19.

Da questi risultati si possono dedurre le seguenti relazioni tra le forme esistenziali.

La Natura in atto è l'esistenza in rapporto di causalità ed appare come *esistenza pura* — l'unità primordiale dell'esistenza —, sulla quale si sviluppa il *movimento* che è la prima espressione determinata dell'attività; l'insieme di esistenza e movimento si manifesta nel prodotto sintetico della *massa*.

Sulla massa si sviluppa l'*energia*: il prodotto sintetico che ne deriva è la *materia*.

Sulla materia si sviluppa la *sensibilità*: quale prodotto sintetico ne deriva il *soggetto*.

Sul soggetto si sviluppa l'*istinto*; quale prodotto sintetico ne deriva l'*oggetto*.

Sull'oggetto si sviluppa lo *spirito*: quale prodotto sintetico ne deriva il *concetto*.

Esistenza, massa, materia, soggetto, oggetto, concetto sono le *forme esistenziali* come risultato in linea progressiva dallo sviluppo dell'*attività*.

L'attività si esplica come *attività pura, movimento, energia, sensibilità, istinto, spirito*, a misura che procede con la formazione sintetica delle forme esistenziali.

Ogni forma esistenziale comprende lo sviluppo totale della rispettiva attività; così, nella sintesi *oggetto* c'è più o meno *istinto*, nella sintesi *soggetto* più o meno *sensibilità*, ecc.

Ogni attività segue logicamente la precedente; l'intero sviluppo è sottomesso alla legge causale. Ma non per questo lo sviluppo ci risulta dato fin da principio: c'è tra forma e forma un distacco inesplicabile. Così l'energia non può svilupparsi che in base alla massa, sintesi di unità e movimento, come la sensibilità in base alla materia, sintesi di massa ed energia: ma non c'è nessuna ragione per la quale alla massa debba da un momento all'altro sovrapporsi l'energia o alla materia la sensibilità. L'attività data — il movimento p. es. — non contiene

Sviluppo delle forme esistenziali

<i>Forme esistenziali</i>	esistenza attività pura		esistenza movimento		massa energia		materia sensibilità		soggetto istinto		oggetto spirito		concetto	
<i>Forme dell'attività</i>														

Estrinsecazione dell'attività

<i>Attività</i>	attività pura	movimento		energia		sensibilità		istinto		spirito			
<i>Fattori</i>	unità	quantità		qualità		senso		intelletto		ragione			
<i>Funzioni</i>	} essenza atto	essenza } fatto		valenza } effetto		potenza } distinzione		evidenza } memoria		esperienza } giudizio		conoscenza	
<i>Facoltà</i>													
<i>Realizzazioni</i>	essere	forma		sostanza		sensazione		rappresentazione		idea			
<i>Categorie</i>	causalità trascendentale	spazio tempo ideali		causa effetto ideali		spazio tempo reali		causa effetto reali		categorie specifiche			

in sé nessuna facoltà o funzione che indichi la futura presenza dell'energia. Come abbiamo già notato, ogni forma esistenziale nasce nello *hiatus* che la separa dalla precedente: ogni nuova apparizione di sintesi è creazione, è vita.

§ 20.

Tra forma esistenziale e attività, la possibilità d'una realizzazione della sintesi è data da un *fattore* specifico dell'attività in questione, che si esplica in base ad una *funzione* — che è tale in virtù d'una sua facoltà — e produce la realizzazione della sintesi.

I fattori in ordine progressivo sono: l'*unità*, la *quantità*, la *qualità*, il *senso*, l'*intelletto* e la *ragione*; le funzioni sono: l'*essenza*, la *valenza*, la *potenza*, l'*evidenza*, l'*esperienza* e la *conoscenza*; le realizzazioni sono: l'*essere*, la *forma*, la *sostanza*, la *sensazione*, la *rappresentazione* e l'*idea*; le facoltà sono: l'*atto*, il *fatto*, l'*effetto*, la *distinzione*, la *memoria* e il *giudizio*.

I rapporti di questi valori tra di loro e con le forme esistenziali sono determinati dalle diverse attività, di cui appunto sono l'essenza. Così, nella progressione che essi compongono, si trova lo stesso sviluppo logico che conduce dalla forma più primitiva a quella più complessa. Che si tratta di progressione è attestato dal fatto che le forme più complesse presuppongono, includono e si basano su quelle che le precedono. Nessuna di queste forme può esistere senza la precedente.

§ 21.

Rimane ancora un'osservazione sulle facoltà in rapporto alla conoscenza.

Nella *facoltà* risiede il dinamismo dell'attività: in virtù di essa si avvera il progredire, lo sviluppo, come esso risulta nel *prodotto* (ossia nella *realizzazione*) per mezzo del *fattore*. Prodotto e fattore sono valori costanti, mentre il più e il meno dell'attività è dato dal più e dal meno della facoltà.

Così l'attività dell'istinto, che si sviluppa sul soggetto,

si realizza sempre in una *rappresentazione* per mezzo dell'*intelletto*: in ogni grado dell'istinto — se più o meno sviluppato — la realizzazione è sempre rappresentazione, non più o meno rappresentazione, e l'intelletto sempre intelletto, non più o meno intelletto, appunto perché fattore e prodotto sono valori costanti. Invece la memoria — che è la facoltà dell'istinto di ricordare — può essere più o meno sviluppata: dove c'è più memoria, l'istinto è più sviluppato e viceversa. E dall'insieme sintetico della memoria e delle facoltà precedenti nasce quella virtù (che chiamiamo *funzione*) che rappresenta la possibilità « comprensiva » dell'istinto, cioè la possibilità dell'attività in questione di afferrare — a suo modo — la Natura. Questa sintesi è, per quanto riguarda l'istinto, l'*esperienza*, in base alla quale avviene una determinata « comprensione » o « presa di possesso » della Natura.

Ma si è visto che tale processo sintetico si ripete anche per lo spirito, e così pure per ogni altra forma d'attività. Si può perciò parlare per ciascuna di esse d'una specifica « comprensione », con la quale ogni forma esistenziale prende a modo suo possesso dell'esistenza.

§ 22.

Questa « presa di possesso » è quindi in diretto rapporto con la *facoltà* delle diverse attività, cioè col *saper* giudicare, ricordare e distinguere, e con l'*essere* condizionato, determinato e in atto.

Possiamo perciò parlare delle seguenti *comprensioni*:

la *comprensione razionale* che è un *sapere* razionale (cioè la conoscenza dello spirito) e che si presenta come sintesi concettuale di rappresentazioni;

la *comprensione intellettuale* che è un *sapere* intellettuale (cioè l'*esperienza* dell'istinto) e che si presenta come sintesi oggettiva di sensazioni;

la *comprensione sensibile* che è un *sapere* sensibile (cioè l'evidenza della sensibilità) e che si presenta come sintesi soggettiva di sostanze.

Ogni *sapere* sovrappone, nella sua costituzione sintetica, la sua specifica attività al contenuto dato dalla sintesi dello sviluppo

precedente. Così nel sapere razionale la facoltà del giudizio si unisce sinteticamente a quella sintesi che è propria dell'istinto, la quale a sua volta risulta dalla sua specifica facoltà — la memoria — e dalla sintesi precedente, caratteristica della sensibilità. In tal modo si risale, attraverso tutte le forme sintetiche costituenti « comprensioni » specifiche, oltre l'evidenza, alla potenza, alla valenza ed all'essenza.

Alle comprensioni anzidette e dando al termine di « comprensione » un significato molto più vasto e generico del consueto, si aggiungono quindi ancora:

la *comprensione qualitativa* che è l'essere qualitativo (cioè la potenza dell'energia) e che si presenta come sintesi materiale di forme;

la *comprensione quantitativa* che è l'essere quantitativo (cioè la valenza del movimento) e che si presenta come sintesi dinamica di « essere »;

ed infine la *comprensione* dell'ultima forma esistenziale — l'esistenza —, la quale non risulta formazione sintetica, poiché l'attività pura è un concetto limite. Eppure bisogna ammettere la *comprensione dell'esistenza* come comprensione o « presa di possesso » dell'esistenza *da parte dell'esistenza*, comprensione che è concentrata nell'atto unico dell'esistenza pura e che è essenza dell'attività e si presenta come sintesi esistenziale d'una « situazione » che trascende l'esistenza.

§ 23.

L'intimo collegamento, lo sviluppo progressivo, i rapporti reciproci delle forme esistenziali, che dall'esistenza in atto conducono fino alla formazione dello spirito umano, fanno sorgere tre domande:

1^a) fin dove potrà proseguire tale sviluppo?

2^a) quale è il valore effettivo, reale, di questo sviluppo, il quale così come si presenta allo spirito non può essere se non legato alla specifica forma di comprensione dello spirito, cioè alla comprensione razionale: al concetto?

3^a) la regolarità nello sviluppo sembra escludere accen-

tuazioni speciali; eppure lo *hiatus* tra lo sviluppo dell'energia e quello della sensibilità risulta di maggiore importanza degli altri: esso segna il passaggio da una *classe* di esistenza ad un'altra: la prima riguardante l'esistenza legata all'*essere*, la seconda quella legata al *sapere*; e ci domandiamo se questa è solo una distinzione dovuta al modo di comprendere nostro, oppure se è dovuta a qualche ragione più profonda.

La prima e la terza domanda possono trovare risposta soltanto dopo la seconda: occorre da prima vedere come funziona dettagliatamente l'attività spirituale, che cosa è in grado di comprendere e fino a che punto — dati i limiti concettuali — tale comprensione corrisponde alla reale esistenza.

L'attività dello spirito

§ 24.

Abbiamo detto che lo spirito — l'attività particolare all'uomo — crea in sintesi con la forma esistenziale dell'oggetto quella del concetto mediante la facoltà del giudizio che funziona per mezzo della ragione.

Un'analisi di questo processo ci porta ai seguenti risultati.

Si è visto che l'attività spirituale realizza il concetto in base all'oggetto, ciò che in termini specifici equivale alla realizzazione dell'*idea* in base alle rappresentazioni. Tale processo avviene attraverso la *ragione* che *giudica* la rappresentazione. Il giudizio è il superamento del giudicando con relativa inserzione di esso in un'organizzazione oggettivizzata.

La premessa a tale atto giudicante è la facoltà inerente alla ragione stessa di afferrare nella singola rappresentazione — con relativa evidenza della giustezza di tale atto (che sarebbe appunto la « comprensione » razionale di cui si è detto, cfr. § 22) — un valore che trascende tale singola rappresentazione, valore generico in cui la molteplicità delle rappresentazioni trova la sua unificazione.

Questo procedimento di generalizzazione — in cui la rappresentazione viene ridotta ad una forma essenziale ed il singolo è condotto al tutto, l'individuale al generale — è il principio del processo d'organizzazione delle rappresentazioni.

Conoscenza spirituale, perciò, non è possibile se non in base

a questi valori trascendenti risultanti dalla generalizzazione: forme generiche, valori astratti.

Ma questo non vale soltanto per lo spirito: si è visto che ogni forma esistenziale ha la sua specifica «comprensione». Ogni sintesi esistenziale in fondo non è altro che «l'unificazione del molteplice» relativa all'attività in questione. In ogni forma esistenziale avviene quindi un'organizzazione.

Abbiamo detto che lo spirito conduce le rappresentazioni ad un'organizzazione in cui la molteplicità delle rappresentazioni è unificata. L'organizzazione delle *rappresentazioni* supera quindi il campo dell'istinto, in quanto l'istinto che forma le rappresentazioni, comprende in esse soltanto il contenuto concreto dato dalla sensibilità.

Così, anche nell'istinto, l'organizzazione delle *sensazioni*, in cui la molteplicità delle sensazioni trova la sua unificazione, supera la sensibilità e conduce alla rappresentazione. E analogamente, nella sensibilità, l'organizzazione delle *sostanze* è l'unificazione della molteplicità delle sostanze, che superando l'energia conduce alla sensazione; e, nell'energia, l'organizzazione delle *forme* è l'unificazione della molteplicità delle forme, che superando il movimento conduce alla sostanza.

In quanto all'organizzazione condotta dal movimento, è difficile per noi volerla considerare come *unificazione d'un molteplice*. Per noi — come già è stato spiegato (vedi § 17) — attività pura non «esiste», e la prima apparizione dell'attività avviene sotto aspetto di movimento, poiché per noi attività è sempre determinata (in tempo e spazio), e l'attività indeterminata dell'esistenza pura non è concepibile se non matematicamente, come concetto del tutto astratto. Eppure attraverso il movimento si compie un'organizzazione dell'essere: col movimento l'indeterminatezza dell'essere trova la sua determinazione. Vedere nell'indeterminatezza una molteplicità potrà sembrare assurdo, tanto più che l'esistenza pura è *unità*. Ma se consideriamo l'indeterminatezza come *possibilità di determinazione*, alla stregua della sensazione considerata *possibilità di rappresentazione*, allora unità, molteplicità e determinatezza acquistano un nuovo rilievo — e ne ripareremo a proposito del *divenire* —,

e potremo anche in questo caso del movimento comprendere l'organizzazione come unificazione d'un molteplice.

Infine, l'organizzazione che logicamente si vorrà attribuire all'essere puro, dovrà superare l'esistenza stessa e trascendere i limiti della conoscenza. Per spiegarci con una formula potremo dire che l'indeterminatezza dell'essere puro è un'organizzazione trascendentale che in base alla pura attività conduce alla realizzazione della pura esistenza, superando così il non-essere.

In tal modo vediamo come ogni forma esistenziale ha la sua organizzazione.

Organizzazione è comprensione. Nella comprensione di ogni fase esistenziale troviamo la relativa *spiegazione* della fase precedente: ogni forma esistenziale spiega a modo suo la forma che la precede.

§ 25.

La conoscenza razionale — che per l'uomo è la comprensione specifica e suprema, perché per lui rappresenta l'organizzazione che ha superato tutte le altre — è comprensione *concettuale*. Le forme generiche o astrazioni che rendono possibile l'organizzazione delle rappresentazioni, sono appunto i concetti. Rappresentazione è concretezza, è oggettività del singolo fenomeno. L'astrazione ricavata dalla rappresentazione è la forma ideale di quella concretezza.

Si noti che finora il concetto si è mostrato sotto due aspetti: quale sintesi di spirito e oggetto, cioè come forma esistenziale costituente un'unità concettuale — come massa, materia ecc. —, e quale sintesi di soggetto e oggetto, cioè come forma-base della conoscenza costituente l'unità spirituale in cui si risolve il dualismo soggetto-oggetto. Questi due aspetti si equivalgono: la forma esistenziale è identica alla forma-base della conoscenza. La differenza sta in ciò che la prima sintesi considera il concetto nel vasto quadro dello sviluppo di tutte le forme esistenziali, mentre la seconda sintesi si limita alla stretta considerazione del campo spirituale, così che il concetto vi resta come unico valore, e soggetto e oggetto e le altre forme esistenziali vi figu-

rano soltanto come componenti e non più come forme di pari valore. Cioè, considerate in questo secondo modo, le due componenti della forma esistenziale — oggetto e spirito — mutano d'aspetto: lo spirito è presupposto nel fatto stesso della conoscenza e quindi non è considerato affatto; l'oggetto, quale sintesi di soggetto e istinto, comprende sia l'oggetto che il soggetto e figura quindi per entrambi, così che ne risulta quel dualismo che si risolve nell'unità del concetto.

§ 26.

Il concetto, quale unità ideale prodotta dall'astrazione dalla rappresentazione, permette dunque lo svolgersi della conoscenza.

Concetto è sempre concetto di qualche cosa.

Il concetto di qualche cosa — che sarebbe il *concetto specifico* — è l'*idea*. La relazione di idee ci dà il *pensiero logico specifico*. Questa è la conoscenza nel suo aspetto empirico: conoscenza di relazioni di *oggetti* sotto aspetto di idee.

I concetti e i pensieri specifici possono a loro volta essere giudicati: da essi si ricava un valore che trascende la loro specificazione. L'astrazione — che è sempre unificazione del molteplice —, riferita alle idee, produce idee di idee. In tale situazione l'astrazione è tanto progredita da non avere più alcun reale contatto con le rappresentazioni. Si ottiene così la formazione di concetti categoriali che costituiscono il limite delle possibilità concettuali. L'*idea di idee* è il *concetto puro* e porta alla relazione tra idee di idee, che è il *pensiero logico puro*. Tale impostazione categoriale del concetto muta in aprioristico il carattere empirico della conoscenza.

Ora è evidente che tra idee e relazioni d'idee — concetti e pensieri — ci sia una differenza.

La creazione delle idee è un atto d'astrazione; il pensiero è lo svolgimento dialettico di simili atti.

L'astrazione non è un procedimento di pensiero, poiché è la premessa della formazione del pensiero. Però l'astrazione (ossia la formazione del concetto) ha per premessa la rappresentazione (ossia l'esperienza dell'istinto). Quindi, benché l'astra-

zione non sia ancora conoscenza, già fa parte dell'attività spirituale, appunto perché supera l'istinto.

Perciò la conoscenza comprende tanto l'astrazione quanto lo svolgimento dialettico di essa. Bisogna riconoscere nell'*idea* e nel *pensiero* le componenti della conoscenza.

La conoscenza avviene in due momenti:

1°) la *creazione* di concetti — l'astrazione — dovuta all'*intuizione*;

2°) la *spiegazione* per concetti — la relazione tra astrazioni — dovuta al *giudizio*.

L'attività spirituale è quindi *attività creativa* per quanto riguarda l'intuizione e *attività concettuale* per quanto riguarda il giudizio.

Si osserva quindi tra intuizione e giudizio la stessa relazione che si osserva tra idea e pensiero, concetto e relazione di concetti, astrazione e suo svolgimento dialettico.

Ora, conoscenza è relazione di concetti. Alla domanda se sia permesso o no includere nella conoscenza quella parte che — in fondo — la precede, abbiamo già trovato la risposta ed abbiamo visto che l'inclusione è necessaria. Ma, a parte tale inclusione: che cosa è e che cosa vale l'intuizione per sé sola? e con essa l'idea, il concetto, l'astrazione? E, accettata l'inclusione, come mai si spiega questa bipartizione della conoscenza? L'unità della conoscenza è quindi soltanto apparente?

Ma non soltanto l'analisi della facoltà dell'attività spirituale — il giudizio — ci rivela questa bipartizione: di essa abbiamo parlato già a proposito dell'oggettivazione della sensazione e della soggettivazione della sostanza, cioè nell'analisi della memoria e della distinzione, facoltà, la prima, dell'attività dell'istinto, la seconda, dell'attività della sensibilità (vedi § 8).

§ 27.

La ragione di questa bipartizione sta in ciò che ogni organizzazione ha per premessa la definizione — delimitazione o circoscrizione — dei singoli elementi che la compongono. Ogni sintesi quale unificazione del molteplice deve possedere questa molteplicità per poterla superare. Finché

il molteplice non è *posseduto* come molteplicità, ma soltanto *subito*, l'organizzazione non può avvenire.

Se p è il singolo elemento del molteplice e P l'unità in cui il molteplice trova la sua unificazione ed alla quale bisogna arrivare, la molteplicità è rappresentata dalla serie $p + p + p + \dots$. Da p non si arriva a P senza passare per $p + p + p + \dots$.

Ma per arrivare alla molteplicità ($p + p + p + \dots$), bisogna anzi tutto conoscere p .

p esiste, ma da solo non è conoscibile: privo di rapporto, è anche privo di consistenza, quindi né possedibile né superabile. Occorre definire — delimitare — p , e per tanto bisogna contrapporlo ad un altro elemento equivalente: $p + p$.

L'organizzazione in atto P comprende perciò tutto il processo che va dal p al P ed incomincia propriamente con la delimitazione del p , cioè con quell'atto che contrappone al p un altro p : cioè $p + p^1$.

Ora, questo atto è diverso dall'attività che lo segue e che conduce al P . Tale attività è un processo logico dialettico. Invece l'atto in questione — che delimita p e che perciò apre la serie dialettica dei $p + p + p + \dots$ — è creazione. Mentre l'una ha uno sviluppo, l'altro non è che in un punto, il punto che separa il nulla di fatto dallo sviluppo causale. Lo sviluppo logico ci permette di possedere la molteplicità dei p per poterla superare nell'unità P . Notiamo inoltre che tale superamento ci pone di fronte a nuovi problemi che ci riserviamo di discutere più oltre (vedi §§ 117-119).

Nel nostro caso il p delimitato è l'*idea*, e l'*intuizione* ne è la specifica attività dello spirito. Il processo $p \rightarrow P$ è il *pensiero*, e la *conoscenza* propriamente detta ne è l'attività specifica dello spirito. E come p è delimitato solo nella forma $p + p$, cioè in pieno sviluppo logico, così anche l'intuizione non è tale se non in pieno processo conoscitivo.

Così che, se è evidente che la conoscenza non può esistere

¹ Cfr. il concetto del *computo* (la legge $+ 1$) quale fondamento del pensiero matematico (Frege, Dedekind, Peano). Il primo numero che nella serie numerica presenta il vero problema del numero è il 2; il numero 1 quale elemento matematico fondamentale si definisce nella successione: in sé è indefinito.

senza intuizione, è altrettanto evidente che intuizione da sola non esiste, ma che la sua entrata in vigore coincide col principio della conoscenza. Intuizione sola non è conoscenza, ma soltanto una componente di essa.

L'intuizione è la concettualizzazione della rappresentazione; essa si differenzia dal giudizio in quanto è creazione del contenuto del giudizio, mentre il giudizio giudica tale contenuto creato dall'intuizione e resta perciò la specifica facoltà dello spirito.

Riferendoci a quanto è stato detto a proposito della sensibilità e dell'istinto, possiamo concludere per essi — in analogia allo spirito — che:

1°) come l'evidenza che non può esistere senza percezione, anche la percezione da sola non esiste, bensì la sua entrata in vigore concide col principio dell'evidenza; percezione sola non è evidenza, ma soltanto una componente di essa;

2°) come l'esperienza che non può esistere senza oggettivazione, anche l'oggettivazione da sola non esiste, bensì la sua entrata in vigore coincide col principio dell'esperienza; oggettivazione sola non è esperienza, ma soltanto una componente di essa.

Vediamo in tal modo che i due momenti riscontrabili nella facoltà delle diverse attività del « sapere » corrispondono: il primo all'atto creativo del sapere specifico (sensibile, istintivo, spirituale), il secondo allo svolgimento dialettico di esso¹.

§ 28.

Riassumendo ci consta quindi che l'attività dello *spirito* si esplica in due modi: come attività *creativa* per quanto riguarda l'*intuizione*, come attività *concettuale* per quanto riguarda il *giudizio*. Dall'attività di questi due modi risultano da prima i *concetti specifici* ed i loro svolgimenti dialettici, poi da questi derivano i *concetti puri* (o generici) con i relativi svolgimenti dialettici.

¹ In merito alle facoltà dell'« essere » vedi Parte III, cap. III, 1: Le scienze.

I concetti creati dall'intuizione sono le *idee*. Le idee trovano la loro definizione nel *pensiero*, e ciò in virtù del *giudizio*. Il pensiero quale giudizio oggettivante è sempre un processo logico.

Le idee specifiche introducono il *pensiero logico specifico*. La conoscenza così attinta è conoscenza del *probabile* (o del fenomeno), che si trova in rapporto diretto con la realtà: *conoscenza empirica*, quindi, di *fatti empirici*.

I concetti puri (o generici) trovano invece la loro definizione logica nel *pensiero logico puro* e costituiscono perciò la conoscenza della *certezza*, che sarebbe la *conoscenza aprioristica* di *valori ideali*.

§ 29.

Se però riflettiamo su quanto abbiamo detto in principio a proposito dei diversi aspetti della conoscenza, risulta che la conoscenza empirica ha due aspetti, dovuti ai rapporti in cui si trovano gli elementi costitutivi della conoscenza — l'essere conoscente e l'essere conosciuto —: rapporti *individuali* se l'accento cade sull'essere conoscente, *generici* se cade sull'essere conosciuto.

L'essere conoscente e l'essere conosciuto si riflettono nelle due attività del processo della conoscenza: l'attività creativa e l'attività concettuale. La prima — che è creazione di concetti — corrisponde alla creazione di ciò che giudica il mondo (essere conoscente), la seconda — che è spiegazione per concetti — corrisponde al mondo giudicato (essere conosciuto).

Accanto ai due aspetti della conoscenza empirica abbiamo la conoscenza aprioristica, la quale invece ha un solo aspetto: quello teorico.

Seguendo lo schema dei tre rapporti psicologico, fenomenologico e logico puro, possiamo quindi parlare di tre conoscenze: la conoscenza individuale, quella generica e quella teorica.

1. — La *conoscenza empirica individuale* è l'attività dello spirito sotto l'aspetto dell'attività della *coscienza*.

Nel primo rapporto (rapporto psicologico) abbiamo la pre-

valenza dell'Io sul mondo: analogamente nella conoscenza empirica individuale prevale l'*intuizione*.

Nel primo rapporto si svolge l'esperienza della conoscenza: analogamente nella conoscenza empirica individuale si svolge la conoscenza di noi e del nostro mondo in quanto viviamo.

Questo genere di conoscenza è la *coscienza*, valevole sempre e unicamente nel presente. Il procedimento soggettivo, induttivo, che le è proprio, è l'*espressione*.

2. — La *conoscenza empirica generica* è l'attività dello spirito sotto l'aspetto dell'attività *concettuale specifica*.

Nel secondo rapporto (rapporto fenomenologico) abbiamo la prevalenza dell'oggetto sul soggetto: analogamente nella conoscenza empirica generica prevale il *giudizio*.

Nel secondo rapporto si sviluppa il campo della conoscenza: analogamente nella conoscenza empirica generica si sviluppa la conoscenza di qualche cosa al di fuori di noi.

Questo genere di conoscenza è la *conoscenza concettuale specifica*, valevole sempre nel passato o nel futuro. Il procedimento oggettivo, deduttivo, che le è proprio, è la *definizione*.

3. — La *conoscenza aprioristica teorica* è l'attività dello spirito sotto l'aspetto dell'attività *concettuale pura*.

Nel terzo rapporto (rapporto logico puro) è sempre il giudizio che prevale, ma esso non si limita — come nel secondo rapporto — al campo empirico della conoscenza, bensì si riferisce al campo *aprioristico della teoria della conoscenza*.

Nel terzo rapporto si sviluppa l'indagine intorno alla conoscenza: analogamente nella conoscenza aprioristica teorica si sviluppa la conoscenza della conoscenza del mondo.

Questo genere di conoscenza è la *conoscenza concettuale pura*, valevole per tutti i tempi in senso «assoluto», quantunque si tratti — come nel secondo rapporto — d'un procedimento oggettivo, deduttivo, cioè di *definizione*.

§ 30.

Queste tre forme della conoscenza sono legate tra loro in modo identico a quello che lega i relativi rapporti: l'individuale e il generico per mezzo della comune impostazione em-

pirica, il generico e il teorico per mezzo della comune impostazione logico-concettuale. Mentre la seconda relazione illumina con la distinzione tra *probabile* e *certo* l'oggettività della situazione, la prima introduce nel campo psicologico che qui occorre ancora chiarire.

Ognuna delle tre forme si compone di concetti e relazioni di concetti, ossia di idee e relazioni di idee. La conoscenza generica sviluppa idee specifiche a definizioni valevoli nel tempo — o passato o futuro — per mezzo del pensiero specifico; la conoscenza teorica sviluppa idee pure a definizioni valevoli genericamente per tutti i tempi attraverso il pensiero puro. In ambo i casi si tratta di conoscenza *logica*, perché la definizione nel tempo o per « tutti i tempi » è giudizio oggettivante l'idea. L'oggettivazione dell'idea attraverso il giudizio è pensiero logico (specifico o puro a seconda che si tratti di definizione nel tempo o per « tutti i tempi »).

Accanto a queste definizioni esiste però il caso speciale della definizione nel presente. Però la definizione nel presente — come abbiamo visto — non è definizione propriamente detta, bensì *espressione*. Si tratta della definizione immediata, soggettiva: l'espressione è pertanto un determinato caso di definizione.

Occorre quindi che esista una relazione di concetti che non sia pensiero logico, un giudizio che non sia oggettivante, così che — nell'attività della conoscenza individuale — ne risultino *espressioni* e non definizioni. Il processo conoscitivo rimane invariato, poiché si tratta sempre della ragione giudicante la rappresentazione: processo — cioè — che parte dall'astrazione dei concetti dalle rappresentazioni, per poi giudicarli ponendoli in relazione reciproca.

Questo secondo momento — il giudicare — è quindi compito non soltanto del pensiero logico (nel caso del tempo passato o futuro o generico), ma anche di un « *pensiero non logico* », quando il giudizio non riguarda tempi storici o « assoluti », bensì il presente. Tale forma di giudizio, tale *contradictio in terminis* — il *pensiero non logico* — è il *sentimento*.

Accanto al *pensiero* quale *concetto definito* dalla conoscenza *logica* esiste il *sentimento* quale *concetto espresso* dalla conoscenza *intuitiva*.

L'ATTIVITÀ DELLO SPIRITO

ATTIVITÀ DELLO SPIRITO attività creativa <i>intuizione</i> <i>concetti</i> attività concettuale <i>giudizio</i> <i>relazione di concetti</i> CONOSCENZA		
empirica		aprioristica
individuale att. d. coscienza <i>concetti</i> <i>relaz. concettuale</i> <i>idee specifiche</i> <i>sentimento</i> espressione nel presente	generica att. concettuale specifica <i>concetti</i> <i>relaz. concettuale</i> <i>idee specifiche</i> <i>pensiero log. specif.</i> definizione nel passato e futuro	teorica att. concettuale pura <i>concetti</i> <i>relaz. concettuale</i> <i>idee pure</i> <i>pensiero log. puro</i> definizione in tutti i tempi
conoscenza intuitiva (arte)	conoscenza logica (scienze reali) (scienze ideali)	

§ 31.

Nelle tante manifestazioni individuali dell'attività dello spirito — cioè nelle tante vite umane — la conoscenza intuitiva e quella logica costantemente si ritrovano, benché più o meno sviluppate a seconda del soggetto.

Vita umana è sempre « conoscenza ». Si può quindi parlare — sempre in riferimento alla conoscenza — di una vita intuitiva e di una vita logica.

Ora, in certi casi determinati da speciali fattori empirici, queste diverse vite si sviluppano entro determinate forme, nelle quali — più che nel quadro complesso e impreciso della vita comune — appaiono circoscritti i diversi aspetti della conoscenza: conoscenza intuitiva diventa arte, conoscenza logica diventa scienza (vedi Parte III cap. III).

In sostanza, la differenza tra vita intuitiva e arte, come tra vita logica e scienza, è solamente una differenza di grado.

L'arte è l'estrinsecazione specifica della conoscenza empirica individuale e abbraccia quindi l'intero campo della conoscenza intuitiva; e ne ripareremo a suo luogo. La conoscenza logica invece si divide in due parti secondo il suo contenuto o empirico-generico o aprioristico-teorico: e cioè in scienze reali e scienze ideali.

Le scienze reali rappresentano l'estrinsecazione specifica della conoscenza empirica-generica. Le scienze ideali rappresentano l'estrinsecazione specifica della conoscenza aprioristica-teorica.

Le scienze reali lavorano con idee — cioè con concetti spe-

cifici — che restano in diretto rapporto con fatti empirici. Le scienze ideali lavorano con astrazioni da idee — idee di idee —, cioè con concetti puri che non hanno più nulla in comune con fatti empirici, benché in ultima analisi derivino da essi.

Le scienze reali formano, con i loro concetti specifici, pensieri che hanno un valore normativo entro il campo dei fatti empirici: le loro norme sono le leggi naturali. Le scienze reali conducono, cioè, alla conoscenza delle leggi vigenti nella realtà rappresentata: conoscenza teorica (con relativa impostazione di teorie e di sistemi) di fatti empirici. Il loro carattere — come abbiamo già detto (vedi § 3) — è descrittivo, ontologico.

Le scienze ideali formano, con i loro concetti puri, pensieri che hanno un valore normativo, il quale *supera* il fenomeno: le loro norme sono leggi categoriche. Le scienze ideali conducono, cioè, alla conoscenza delle leggi secondo le quali è necessario rappresentarsi la realtà: conoscenza teorica (con relativa impostazione di teorie e di sistemi) di valori ideali. Il loro carattere è normativo, apodittico.

§ 32.

Della divisione delle scienze in reali ed ideali abbiamo già parlato a proposito delle indagini teoriche possibili nel campo della conoscenza (cfr. § 2):

1°) la psicologia è l'indagine intorno alla formazione della rappresentazione della realtà;

2°) la fenomenologia è l'indagine intorno al sistema che vige nella realtà rappresentata;

3°) la logica è l'indagine intorno al sistema di principî e concetti secondo cui è necessario rappresentarsi la realtà.

Di esse, la psicologia e la fenomenologia costituiscono le scienze reali, la logica le scienze ideali.

Tale ulteriore suddivisione delle scienze reali in due campi trova la sua ragione nella costituzione stessa della conoscenza: è il dualismo soggetto-oggetto che vi si riflette.

Abbiamo anche detto che soltanto la fenomenologia corrisponde alle richieste fondamentali di una scienza: l'oggettività

e la realtà. Essa è la teoria dell'*essere reale* (o dell'*esistente*), e le scienze propriamente dette sono sostenute da questa teoria. Ma che cosa sono allora le altre « scienze », o meglio le altre indagini teoriche?

L'indagine fenomenologica è — come si è detto — l'indagine teorica intorno all'oggettività generica (« oggettivismo »). Il suo contenuto, sotto forma di pensieri specifici, è contenuto empirico.

L'indagine psicologica è invece l'indagine teorica intorno alla soggettività individuale (« soggettivismo »). Il suo contenuto è quindi anche, sotto forma di pensieri specifici, contenuto empirico.

Al contrario, l'indagine logica è l'indagine teorica intorno all'oggettività teorica con un contenuto che, sotto forma di pensieri puri, è contenuto aprioristico.

Di queste tre indagini abbiamo visto che l'*indagine fenomenologica* concentrata in sistema costituisce le scienze propriamente dette, perché l'oggettività generica che ne è il contenuto, è il termine astratto per la realtà conoscibile, la quale appunto è materia delle scienze.

La fenomenologia è teoria del fenomeno e come tale si esplica nelle scienze propriamente dette. Queste, in corrispondenza al carattere di certezza (oggettività) insito nella realtà conoscibile (essere empirico), conducono a conclusioni assertorie, le sole conclusioni veramente scientifiche.

Per le altre due indagini risulta quindi:

1°) L'*indagine psicologica* concretata in sistema costituisce la filosofia, perché la soggettività individuale che ne è il contenuto, è il termine astratto per il processo del conoscere, che è appunto la materia della filosofia.

La psicologia è teoria del procedimento della conoscenza e come tale si esplica nella filosofia. Ne segue che l'indagine filosofica non può essere che indagine psicologica: filosofia è psicologia concretata in un sistema, ossia è uno dei tanti sistemi psicologici possibili. Filosofia è un determinato sistema psicologico.

In corrispondenza al carattere di probabilità (soggettività)

insito nel processo del conoscere, la filosofia conduce a conclusioni problematiche, quindi non scientifiche in senso proprio.

2°) L'*indagine logica* concretata in sistema costituisce le matematiche, perché l'oggettività teorica che ne è il contenuto, è il termine astratto per le forme necessarie alla conoscenza, che sono appunto la materia della matematica.

La logica è teoria delle forme necessarie alla conoscenza e come tale si esplica nella matematica. La matematica è logica concretata in uno dei tanti sistemi logici possibili: un determinato sistema logico.

In corrispondenza al carattere di necessità insito nelle forme necessarie alla conoscenza, le matematiche conducono a conclusioni apodittiche, nemmeno esse quindi scientifiche in senso proprio.

§ 33.

Abbiamo visto che l'essere empirico si sviluppa nel quadro della conoscenza in due differenti modi, dati dai rapporti esistenti tra le forme elementari dell'organizzazione umana — l'essere conoscente e l'essere conosciuto —, e cioè dal rapporto individuale e dal rapporto generico.

Per la fenomenologia quale indagine intorno all'oggettività generica non esiste una differenza sostanziale tra questi due modi dell'esistenza, essendo per essa il soggetto null'altro che un caso speciale dell'oggettività. Ma come tale — cioè come caso speciale — il modo soggettivo richiede anche una speciale impostazione dell'indagine fenomenologica.

Esiste quindi, accanto alla scienza come indagine teorica intorno all'oggettività generica, anche una scienza come indagine teorica intorno alla soggettività generica, che ne costituisce un determinato aspetto.

Queste due forme delle scienze fenomenologiche sono le scienze naturali e le scienze storiche. In Natura e Storia si realizza l'essere empirico, e le indagini teoriche intorno ad esse costituiscono le sole vere scienze.

Le scienze storiche comprendono l'indagine teorica intorno alla soggettività generica e in questo senso costituiscono la feno-

menologia dell'*Io*, ovvero della Storia quale estrinsecazione dell'*Io*.

Le scienze naturali comprendono l'indagine teorica intorno all'oggettività generica e in questo senso costituiscono la fenomenologia dell'*oggetto* o della Natura quale estrinsecazione dell'*oggetto*.

Fenomenologia della Storia — o scienze storiche in senso teoretico — e fenomenologia della Natura — o scienze naturali in senso teoretico (si noti il termine « Storia naturale ») — sono quindi aspetti diversi di una stessa indagine: l'indagine teorica del fatto empirico ossia del *fenomeno*, che è appunto la fenomenologia.

§ 34.

È evidente che le scienze psicologiche e logiche possono diventare materia d'indagini fenomenologiche. Però allora si trascende il loro specifico contenuto: filosofico o matematico. Non è più la determinata filosofia, oppure la determinata matematica, a formare la materia dell'indagine, bensì il pensiero filosofico, oppure il pensiero matematico, quale conduttore del contenuto filosofico o matematico.

Questo conduttore è per il contenuto filosofico lo *spirito* quale attività che pensa la filosofia, cioè quale attività concettuale; e per il contenuto matematico è la *logica* quale facoltà dello spirito che pensa matematicamente, cioè quale facoltà dell'attività spirituale.

Quindi, se l'indagine filosofica è considerata fenomeno, la relativa indagine scientifica è *fenomenologica dello spirito*; e l'indagine scientifica basata sull'indagine matematica considerata fenomeno è *fenomenologia della logica*. È da notare che queste due forme fenomenologiche — o l'una di esse — spesso si trovano trattate come « filosofia »; mancanza di esattezza, che poi si tradisce nei risultati delle ricerche.

Ridotte in tal modo a fenomeni, le scienze psicologiche e logiche rientrano nel campo delle scienze effettive: esse diven-

tano contenuto empirico delle rispettive indagini fenomenologiche.

E, in particolare, la fenomenologia dello spirito fa parte delle scienze storiche come un determinato aspetto della manifestazione dell'Io: anzi, in essa — trattandosi dello spirito in genere e non di una sua forma specifica — trovano la loro espressione più complessa tutte le scienze storiche.

La fenomenologia della logica fa parte delle scienze naturali come un determinato aspetto della manifestazione dell'oggetto. Essa è l'espressione più complessa di tutte le scienze naturali; e, data la sostanziale identità tra scienze storiche e scienze naturali — identità che naturalmente vale anche per la fenomenologia dello spirito e la fenomenologia della logica —, quest'ultima dovrà esser considerata la forma base, la forma suprema delle scienze, in cui tutte le altre forme trovano la loro unità e ragione.

Essa è perciò la più astratta delle scienze, quella che le abbraccia tutte nella sua pura indagine formale: la fenomenologia della logica è l'indagine teorica intorno alla forma della teoria, ossia la teoria della possibilità di una teoria — la scienza di una teoria a priori.

Ed effettivamente la fenomenologia dello spirito e la fenomenologia dell'essere si risolvono nella fenomenologia della logica, seguendo in ciò il rapporto esistente tra gli elementi che costituiscono la conoscenza (le due forme elementari dell'organizzazione umana — l'essere conoscente e l'essere conosciuto — e l'unità spirituale che ne è la sintesi): ognuna di queste fenomenologie costituisce una parte dell'indagine intorno all'attività spirituale che le comprende tutte.

Così la fenomenologia dello spirito è fenomenologia dell'attività concettuale, in relazione con l'Io, col soggetto e col rapporto psicologico.

La fenomenologia dell'essere o del fenomeno è fenomenologia della realizzazione compiuta dall'attività spirituale e quindi dell'idea, in relazione col mondo, con l'oggetto e col rapporto fenomenologico.

La fenomenologia della logica è fenomenologia della facoltà

dello spirito e quindi del giudizio, in relazione con la coscienza, col concetto e col rapporto logico.

La conoscenza, suddivisa nei rapporti tripartiti Io-mondo-coscienza, soggetto-oggetto-concetto e psicologia-fenomenologia-logica, si riproduce così nella scienza con l'analoga suddivisione nelle tre indagini intorno all'attività concettuale, all'idea e al giudizio.

LE SCIENZE

SCIENZE

reali contenuto empirico (pensieri specifici)		ideali contenuto aprioristico (pensieri puri)
psicologiche	fenomenologiche	logiche
indagine teorica intorno alla soggettività individuale teoria dell'essere probabile (<i>problematica</i>)	indagine teorica intorno alla oggettività generica teoria dell'essere certo (<i>assertorio</i>)	indagine teorica intorno alla oggettività teorica teoria dell'essere necessario (<i>apodittico</i>)
filosofia	scienze	matematica
	storiche	naturali
	indagine teorica intorno alla soggettività generica	indagine teorica intorno alla oggettività generica
fenomenologia dello spirito ovvero dell' <i>attività dello spirito</i> = dell' <i>attività</i> <i>concettuale</i> .	fenomenologia del fenomeno ovvero della <i>realizzazione del-</i> <i>l'attività spirituale</i> = dell' <i>idea</i> .	fenomenologia della logica ovvero della <i>facoltà dell'atti-</i> <i>vità spirituale</i> = del <i>giudizio</i> .

Parte Seconda

IL SAPERE

Le condizioni della conoscenza

§ 35.

Tutta la conoscenza si regge su concetti e relazioni di concetti. Nei concetti si presenta il contenuto della nostra natura: la natura spirituale. Questa natura risulta organizzata dalle relazioni dei concetti. Nelle relazioni ci sono perciò date le leggi che organizzano la nostra natura. I concetti ci danno quindi le condizioni empiriche della conoscenza, le relazioni invece le condizioni aprioristiche.

Questi due momenti sono uniti nell'unità della conoscenza: per la conoscenza tutto ciò che è, è in un determinato modo. « Tutto ciò che è » comprende gli elementi della nostra natura, e cioè i concetti. Il « determinato modo » è l'aspetto specifico in cui questi si presentano, e che risulta da una determinata impostazione aprioristica. Questa impostazione aprioristica avviene attraverso valori che consentono alla conoscenza la formazione della sua specifica forma esistenziale. Sono queste le categorie specifiche della conoscenza: valori aprioristici che determinano il modo di pensare e sentire dell'uomo e che creano il mondo dello spirito, il « determinato modo » della nostra natura.

Se dunque le categorie costituiscono le leggi secondo le quali, nel processo dell'organizzazione spirituale, si effettua il giudizio sulle « cose » della Natura, sono esse che determinano l'aspetto (il « determinato modo ») del conoscibile. Esistono quindi tante categorie, quanti sono gli aspetti del conoscibile. Il conoscibile, d'altronde, è dato dalle possibilità della conoscenza. E giacché

la conoscenza può essere intuitiva e logica, empirica e aprioristica, è necessario che esistano categorie per tutti gli aspetti in cui possono apparire queste diverse forme della conoscenza. (Parte III, cap. II, 3).

§ 36.

Empiricamente i concetti figurano come gli elementi — gli « oggetti » — del conoscibile. Un concetto è sempre concetto di qualche cosa: di un *oggetto specifico*, ossia di una rappresentazione. L'astrazione concettuale ha per fondamento la rappresentazione. La « verità » dell'astrazione deriva dalla realtà evidente dell'oggetto. Ci troviamo quindi di fronte a *oggetti compresi concettualmente*. Questi oggetti compresi concettualmente — queste astrazioni da oggetti — sono le *idee*.

Questa considerazione ha carattere fenomenologico (oggettivo). Dal punto di vista psicologico (soggettivo), invece, le idee non figurano come astrazioni da oggetti, bensì rappresentano la realtà del nostro mondo: per noi esse sono elementi *reali*; le chiamiamo *nozioni*.

Concetti, idee e nozioni sono pertanto designazioni dei diversi modi con cui l'« oggetto » (la rappresentazione) viene considerato.

Ora, dato che nel processo dell'astrazione sono presenti le categorie che organizzano l'astrazione, così che *a noi* (il solito *proteron-hysteron* dell'impostazione psicologica) le categorie figurano soltanto nelle astrazioni — cioè nel conoscibile — ed in esse soltanto sono conoscibili: è chiaro che per noi le diverse categorie risultano determinate dalle nozioni (le quali, appunto, sono le astrazioni come a noi empiricamente risultano). Le nozioni sono gli elementi costitutivi della conoscenza e su di esse esclusivamente si esercitano le categorie.

Così che, se le nozioni sono le premesse alle categorie, le condizioni empiriche della conoscenza sono le premesse alle condizioni aprioristiche. Le condizioni fondamentali della conoscenza bisogna quindi cercarle nella costituzione delle nozioni: nel concetto.

§ 37.

Tutto ciò che è — ossia la Natura — si compone dunque di quanto per noi ha valore di nozione: si compone, cioè, di concetti.

I concetti sono astrazioni da rappresentazioni dell'intelletto. Nel concetto avviene l'unificazione della molteplicità delle rappresentazioni, ossia del mondo dell'esperienze (l'unificazione concettuale è l'atto creativo della conoscenza). L'esperienza avviene attraverso l'evidenza e la memoria. L'evidenza consente la comprensione del mondo in spazio e tempo (distinzione immediata della realtà), la memoria consente la comprensione del mondo secondo causa ed effetto (distinzione della realtà nello spazio e nel tempo), e perciò spazio e tempo sono le categorie dell'evidenza, causa ed effetto quelle specifiche dell'esperienza, nell'unità della quale si congiungono i due momenti evidenza e memoria.

Ne segue che le condizioni fondamentali della conoscenza sono date dalle categorie di spazio e tempo e causa ed effetto come risultano nell'esperienza.

Le condizioni fondamentali si riferiscono al concetto, le condizioni specifiche alla spiegazione per concetti; da queste ultime ha inizio la nostra specifica conoscenza, cioè l'organizzazione del mondo che è stato creato nel concetto.

Perciò l'esistenza oggettiva del nostro mondo ci è data tutta dall'attività creativa dello spirito. E poiché ogni esistenza è *in rapporto causale* e ogni rapporto dipende dalla specifica attività (vedi § 18), anche il mondo dello spirito nella sua esistenza oggettiva dovrà risultare come un'esistenza in rapporto causale.

Infatti, l'esistenzialità e il rapporto causale a cui è riferito il concetto, sono dati dell'esperienza che del concetto è il substrato.

La *rappresentazione*, quale realizzazione dell'esperienza, è l'oggetto specifico, e le categorie dell'esperienza vigenti entro l'intelletto — e cioè *causa ed effetto* — costituiscono i valori aprioristici in base ai quali il processo d'organizzazione dell'istinto produce la memoria di oggetti.

La *sensazione*, quale realizzazione dell'evidenza, è il soggetto specifico, senza di cui l'oggetto non esiste, e le categorie dell'evidenza vigenti entro il senso — e cioè *tempo e spazio* — costituiscono i valori aprioristici secondo i quali il processo d'organizzazione della sensibilità produce la distinzione del soggetto.

Affinché l'oggetto si muti in concetto, è necessario che intervenga l'attività dello spirito col suo procedimento d'astrazione. L'astrazione è il primo momento dello spirito. È il momento dello *hiatus*, della nuova creazione: la creazione del concetto è la creazione della possibilità dell'attività concettuale.

Lo stesso *hiatus* precede la formazione della rappresentazione: anche qui abbiamo i due momenti — l'oggettivazione e la memoria (il « ricordo » e il collegamento dei « ricordi ») — il secondo dei quali costituisce propriamente l'attività dell'istinto, ma è basato interamente sul primo che si stacca dall'evidenza come nuova creazione (vedi § 8).

Lo stesso poi si ripete per l'evidenza: i due momenti sono la percezione e l'evidente, soggettiva realizzazione di essa, che è la distinzione. La percezione è il principio della nostra conoscenza. Lo sviluppo della conoscenza incomincia col soggetto (cfr. § 7), così che nell'ultimo fondo di essa si trovano le categorie dell'evidenza: spazio e tempo.

§ 38.

Le condizioni della conoscenza sono quindi le seguenti:

le condizioni fondamentali che ci garantiscono l'esistenza del mondo: *tempo e spazio causa ed effetto*; esse vigono in rapporto al soggetto e all'oggetto della conoscenza e sono le condizioni reali empiriche che ci danno le nozioni;

le condizioni specifiche che ci garantiscono l'organizzazione di tale mondo e quindi sono in dipendenza dalle condizioni fondamentali: esse sono le *categorie della conoscenza o concettuali*, che vigono in rapporto al concetto e costituiscono le condizioni ideali aprioristiche che ci danno le relazioni tra nozioni.

La conoscenza come organizzazione concettuale del consoci-

bile è la vera attività dello spirito; ma il mondo, per essere organizzabile, dev'essere prima concettualizzato, ciò che avviene mediante l'astrazione. Con la concettualizzazione avviene l'impostazione « in un determinato modo », cioè la conoscenza. Le categorie dell'evidenza e dell'esperienza — pur restando quelle che sono — assumono in questa situazione un nuovo carattere, appunto concettuale e non più in riferimento a soggetto e oggetto: il soggetto diventa l'Io spirituale, gli oggetti diventano le sue nozioni.

§ 39.

Abbiamo detto che lo sviluppo della conoscenza incomincia col soggetto; che la conoscenza si basa sulla sintesi di soggetto e oggetto; che essa è la spiegazione dei rapporti delle distinzioni dell'intelletto, cioè dei dati sensibili; e che sui dati sensibili poggia tutta la struttura del mondo della conoscenza.

Le categorie della conoscenza organizzano il mondo dell'esperienza. Questa organizzazione corrisponde alla spiegazione del mondo di tempo e spazio, causa ed effetto. La spiegazione comporta naturalmente un superamento dell'esperienza. Tale superamento avviene con la creazione del mondo concettuale.

Ma questo mondo concettuale non è un nuovo mondo: è sempre il mondo dell'esperienza e l'oggetto ne è il perno. Ci muoviamo sempre entro il mondo della rappresentazione: lo sviluppo dal soggetto al concetto ha la sua « ragione » nell'oggetto.

Senza oggetto il mondo non esiste, perché in esso si crea. Il giudizio si esercita esclusivamente sulle distinzioni dell'intelletto, che sono le rappresentazioni ovvero gli oggetti.

Il nostro mondo è quindi compiuto nella rappresentazione; la sua struttura, la sua costituzione è data con essa; la conoscenza è la spiegazione dei rapporti vigenti entro questa struttura. Tale spiegare — confrontare, mettere in rapporto e tirarne conclusioni — è il procedimento organizzativo che costituisce il compito del giudizio.

Quindi l'esistenza del mondo della conoscenza è posta dal soggetto; ma il mondo stesso è costituito soltanto nella sintesi

oggettiva: il processo sintetico che crea il mondo avviene nella rappresentazione. La sintesi concettuale è la spiegazione di questa sintesi costituzionale e ne differisce profondamente: il suo procedimento è analitico.

In riferimento alle categorie risulta quindi:

che l'impostazione del mondo della conoscenza è data dalle categorie di tempo e di spazio;

che la costituzione (sintetica) in base a tale impostazione è data dalle categorie di causa e di effetto;

che la spiegazione (analitica) in base a tale sintesi costituzionale è data dalle specifiche categorie della conoscenza (categorie concettuali).

Le condizioni fondamentali della conoscenza riguardano dunque la *costituzione* del mondo; esse sono le *condizioni reali empiriche*: le categorie di *tempo e spazio* e *causa ed effetto*, cioè le leggi che creano la possibilità del nostro mondo.

Le condizioni specifiche della conoscenza riguardano invece la *spiegazione* di tale mondo; esse sono le *condizioni ideali aprioristiche*: le categorie della conoscenza o *concettuali*, cioè le leggi che creano la possibilità dell'organizzazione concettuale del nostro mondo.

Si torna così ad una considerazione fatta fin da principio (vedi § 2): « realtà e ideale circoscrivono la vita umana: la realtà come vita sostanziale basata sulla percezione sensibile, l'ideale come vita spirituale, che solo tramuta la vita sostanziale in vita coscientemente vissuta, cioè in vita umana ».

§ 40.

Le categorie dell'attività creativa quali condizioni fondamentali della conoscenza sono dunque tempo e spazio e causa ed effetto, cioè valori e leggi che creano la possibilità del nostro mondo.

Ora è evidente che le condizioni empiriche, se sono istintivamente vissute, non risultano affatto, giacché come « condi-

zioni» sono *concetti*. L'istinto non sa nulla di tempo e spazio, causa ed effetto: sa soltanto «gli oggetti» che si presentano «per proprio conto» in base a tali valori. Avere una rappresentazione non è ancora avere un concetto.

Allo spirito invece le condizioni empiriche risultano — appunto perché concetti — come astrazioni, cioè *idee*. Le idee di spazio e tempo, causa ed effetto sono gli aspetti con cui spazio e tempo, causa ed effetto si realizzano nello spirito. Tali idee sono le idee fondamentali per la creazione del nostro mondo: le forme in cui noi possiamo concettualmente concepire quelle categorie e quindi veder realizzate le condizioni fondamentali per la possibilità d'essere del nostro mondo, ovvero ciò che è necessario per la realizzazione concettuale del mondo.

Attraverso l'astrazione, tempo e spazio — legati al concetto esistenziale — risultano come valori formali necessari all'esistenza: quindi come forme pure. Causa ed effetto — legati al concetto causale — risultano principî formali o leggi necessarie all'esistenza: quindi come leggi categoriali. Queste forme e leggi necessarie all'esistenza ci introducono nella conoscenza aprioristica teorica e sono da considerarsi forme e leggi-base della teoria dell'essere necessario — matematica e logica —: cioè *le forme pure e le leggi categoriali delle idee* (cfr. Parte I cap. IV).

Pertanto ci risulta che l'idea di spazio e tempo è l'*idea matematica*, che appare nelle *forme pure* della matematica: *unità, molteplicità e totalità*; l'idea di causa ed effetto è l'*idea logica*, che appare nelle *leggi categoriali* della logica: *le proposizioni logiche categoriali* (cfr. § 48).

Tali sono gli aspetti sotto i quali spazio e tempo, causa ed effetto hanno valore per lo spirito e come invece non esistono per l'istinto.

Quindi l'idea del concetto non risulta se non dall'astrazione dalle categorie dell'attività creativa, cioè attraverso le forme pure della matematica e le leggi categoriali della logica: in esse è contenuto il mondo della rappresentazione ridotto a concetto. E data la precedenza dell'esistenzialità sulla causalità (cfr. § 18) è necessario ammettere nell'ultimo fondo dell'idea sul concetto la forma pura matematica.

Da ciò risulta per l'intuizione — ed in conseguenza per tutta l'attività dello spirito — il fondamento matematico. Viceversa questa matematicità del concetto riconferma ciò che abbiamo detto (vedi §§ 17-18) del modo di concepire la forma-base esistenziale della Natura (l'unità, l'essere, l'esistenza): soltanto matematicamente e intuitivamente. Ciò che appunto è la stessa cosa.

Il mondo della forma

1. — Unità, quantità e qualità

§ 41.

Quando si giunge a considerare il principio della conoscenza nella percezione, il problema delle condizioni della conoscenza si allarga, perché, se — come si è detto — l'evidenza è il primo momento della conoscenza, essa è pure il momento in cui avviene il contatto con la materia. Tutto il mondo della conoscenza resta sospeso, se non trova l'appoggio della materia sulla quale si esercita la nostra sensibilità.

D'altra parte abbiamo visto che il mondo della conoscenza non sorge se non con l'evidenza di cui le categorie sono spazio e tempo. Quale è allora l'esistenza del mondo di cui fa parte la materia? Quali le categorie che lo reggono? Come mai è possibile un mondo al di fuori o prima di spazio e tempo, causa ed effetto? In quali rapporti si trovano queste categorie con quelle che necessariamente esistono per regolare questo mondo che precede il nostro?

L'evidenza come primo momento della conoscenza esiste soltanto in base alla materia, essendo la materia non il punto d'arrivo, bensì il punto di partenza del processo percettivo.

In base alle sue categorie la conoscenza dà alla materia un suo particolare aspetto. Ma queste categorie non sono quelle della materia: come la conoscenza, così anche la materia è *data* dalle proprie categorie.

L'evidenza distingue: quindi c'è qualche cosa da distinguere. L'atto del distinguere non determina alcuna cosa, né quantitativamente né qualitativamente, ma soltanto attribuisce al quantitativamente e qualitativamente determinato un suo proprio aspetto. Perciò, dicendo che c'è uno spirito che conosce la materia, non si spiega né lo spirito, né la materia, né con ciò si dice che la materia è creazione dello spirito.

Quindi è necessario ammettere che prima della conoscenza ci sia qualche cosa che comprenda la materia. Ma le categorie dell'evidenza sono spazio e tempo, e quindi il mondo che precede il nostro, risulta esistere prima di spazio e tempo, cioè prima delle forme della conoscenza e delle loro categorie.

Sarà chiaro fin d'ora che non si può arrivare alla comprensione immediata di questo primo mondo con le possibilità di cui dispone il nostro; potremo arrivare soltanto a rappresentarcene un quadro, un'immagine in base a ragionamento, cioè in base alla nostra natura concettuale. Resta la domanda, se questo quadro abbia o no corrispondenza con la reale conformazione del primo mondo: per non rivelarsi puro lavoro di fantasia, è necessario che i due mondi abbiano un comune fondamento che garantisca, attraverso l'evidenza del secondo, anche l'esistenza del primo.

Per ora non tocchiamo quest'ultimo problema, e ricostruiamo il mondo che precede il nostro, con i dati che già possediamo.

Abbiamo parlato di esistenza pura, massa e materia come forme di questo primo mondo.

La prima forma del mondo concettuale è la sensibilità. La sensibilità distingue la materia. Per distinguerla, è necessario che essa « ci sia ». Perciò nella materia riconosciamo l'essere: ma l'essere in *determinate condizioni*, cioè tale da poter essere percepito. Quindi è necessario che, prima di essere determinato e condizionato, l'essere non lo sia stato: cioè che sia stato *pura esistenza*.

l'esistenza

§ 42.

La Natura è in base all'esistenza in rapporto causale. Questa « ragione categoriale » dell'essere è talmente generica, che resta valevole per ogni momento della Natura: c'è qualche cosa, e ciò che è, è in qualche modo. Le variazioni del « modo » costituiscono gli aspetti delle « cose ». Ogni modo d'essere della Natura è dato da una sua specifica legge, che è la sua categoria, il suo specifico rapporto causale.

Si ripete quindi in ogni forma esistenziale la « ragione categoriale » dell'essere: l'esistenza in rapporto causale; e cioè l'esistenza come forma pura delle forme esistenziali in genere, la causalità come categoria dei « modi » dell'attività in genere. Perché non c'è esistenza, se non c'è attività e la presenza delle forme esistenziali è data unicamente dai diversi « modi » dell'attività.

Pertanto questa causalità non può essere che una causalità trascendentale in cui indistintamente tutti i « modi » dell'attività trovano la loro ragione (cfr. §§ 18, 19). Ed in pari tempo questa causalità trascendentale è la categoria dell'attività pura, per cui avviene il *fiat*, la creazione della vita, il passaggio dal non-essere all'essere.

Questo concetto categoriale dell'esistenza, che possiamo chiamare *esistenzialità* per distinguerla dall'esistenza pura come forma esistenziale, e questa causalità trascendentale rappresentano i valori senza di cui non c'è alcuna possibilità per alcuna esistenza, la « ragione categoriale » dell'esistenza che ne segna i limiti. Abbiamo quindi nell'esistenzialità la forma pura categoriale dell'essere in genere — dell'*Io-oggetto* in senso matematico —, nella causalità trascendentale il concetto categoriale dell'attività dell'essere (il modo d'essere dell'essere): ciò che si dice *la vita*. Insieme esse ci danno il nucleo centrale dell'esistenza: l'essere e il vivere — l'*Io vivo* ossia la Natura.

L'esistenza originaria diventa realtà — cioè diventa *essere* — soltanto con l'*attività pura*. Questa è entro l'esistenza reale. L'esistenzialità dell'esistenza originaria (ossia pura) è presente

quindi nell'*unità dell'essere* in base all'attività pura che è condizionata dalla causalità trascendentale.

L'essenza di questa attività è l'*essenza* stessa; la facoltà ne è l'*atto* nel senso più generico, come vita o presenza reale (non come movimento). Ciò che agisce è l'*unità* quale fattore dell'attività, e la realtà in cui questo « agire » si realizza è l'*essere* quale esistenza specifica.

Tale è l'*esistenza pura*, l'essere che è e null'altro, quindi neppure determinato, così che dovrà essere determinato in qualche modo, per poi poter costituire la materia percepibile da cui prende inizio la sensibilità. D'altra parte è questo il primo grado della determinazione, il principio di ogni determinazione e perciò di ogni essere.

La massa

§ 43.

L'attività specifica che muta l'essere puro in un essere determinato, è quel procedimento di misura col quale si determina l'indeterminato. Cioè, l'attività che si sovrappone all'attività pura, deve determinare la presenza generica di questa: l'atto di *essere* è sostituito dall'atto di *fare*. L'atto di fare è il *movimento* che fa dell'essere puro una determinata quantità esistente: la *massa*. La pura esistenza si trasforma dunque in massa, quando alla pura attività si sovrappone il movimento.

Soltanto col movimento la massa appare nella realtà, cioè come *forma*. Il movimento si sviluppa entro la massa, di cui l'esistenza pura è la premessa che ne garantisce l'essere. In base all'attività del movimento l'esistenzialità della massa è quindi presente nella *quantità della forma*.

L'essenza di questa attività è la *valenza*, in quanto per determinare l'essere puro è necessario che alla determinazione sia attribuito un valore, così che ne risulti un « essere con misura ». La facoltà del movimento è il *fatto* quale atto di fare, atto che non è soltanto, ma che *vale*, e che perciò dall'unità dell'essere ricava una *quantità di valori*, cioè forme, ossia la *massa*. La *quantità* è quindi il fattore dell'attività del movi-

mento: è ciò che « fa » o « vale »; e la realtà nella quale questo « fare » si realizza è la *forma* quale massa specifica.

Ora, la quantità come misura si determina nello *spazio* e nel *tempo*: queste sono quindi le categorie del movimento, la « causalità » o « ragione categoriale » di questo modo d'essere della Natura: il movimento non « vale » — non ha valenza — senza spazio e tempo. Sono questi i valori aprioristici che determinano l'attività del movimento e con essa la forma esistenziale della massa. Come l'esistenza *in atto* trova l'essenza del suo atto condizionata da una causalità trascendentale, così l'esistenza del *movimento* trova l'essenza della sua attività condizionata dalle categorie di spazio e tempo.

La materia

§ 44.

La determinazione dell'essere — il « realmente determinato » — che cercavamo, è quindi compiuta nell'essenza della forma. Ma sotto questo aspetto la sensibilità non è in grado di comprendere l'essere: la distinzione dell'evidenza in base alla forma non è possibile.

La valenza — come essenza dell'attività del movimento — determina la forma, ma non la rende tale da essere percepibile. Dalla forma quale pura determinazione (*fatto* in spazio e tempo) non è possibile ricavare alcuna distinzione evidenziale. L'evidenza distingue tra percezioni: la forma deve essere quindi percepibile. Per essere percepibile la forma si deve « cosificare », « oggettificare », così che sia possibile distinguere tra cosa e cosa, oggetto e oggetto. Il modo d'essere della « cosa » deve essere tale, che questa possa essere distinta come « cosa » tra altre « cose »: deve avere un suo *stato* speciale, una condizione. La forma pura non ha uno stato speciale, ma è un fatto puro esistente per sé: il fatto matematico. Quale fatto determinato in spazio e tempo esso deve perciò diventare un *fatto condizionato*, così che non esisterà più *il* fatto, bensì una molteplicità di fatti in relazione reciproca. Nel fatto matematico esiste anche molteplicità, ma il fatto stesso è unico; la molteplicità di fatti scom-

pone il fatto in una molteplicità, nella quale ogni singolo elemento è diverso dall'altro.

L'attività specifica che muta la determinazione pura in determinazione condizionata, è quella che dà alle forme uno stato, ossia una condizione. Cioè, l'attività della forma (movimento) quale atto di fare è una determinazione quantitativa; l'attività nuova invece è una determinazione qualitativa, così che in essa la semplice determinazione d'una presenza reale è mutata in una determinazione della presenza reale vigente — o effettuantesi — per un potere intrinseco. Tale potere — o forza o attività effettuante — è l'*energia*. L'inerzia rende la quantità qualitativa, crea la qualità della quantità: la *materia*.

Vediamo così, che la massa si trasforma in materia quando al movimento si sovrappone l'energia. Soltanto con l'energia la materia appare nell'esistenza reale, e cioè come *sostanza*. L'energia si sviluppa entro la materia, di cui la massa è la premessa che ne garantisce l'essere. In base all'attività dell'energia l'esistenzialità della materia è quindi presente nella *qualità della sostanza*.

L'essenza di questa attività è la *potenza*, in quanto per condizionare la forma è necessario che al condizionamento sia attribuito un potere, così che ne risulti un « essere con effetto ». La facoltà dell'energia è l'*effetto* quale atto di effettuare, atto che non vale soltanto, ma che *può*, e che perciò dalla quantità di valori (forme, ossia massa) ricava *qualità di forze*, cioè sostanze, ossia *materia*. La qualità è quindi il fattore dell'attività dell'energia: è ciò che « può » o « effettua »; e la realtà in cui questo « effettuare » si realizza, è la *sostanza* quale materia specifica.

Ora, la materia non esiste se non condizionata, e ciò significa che le sostanze si trovano in relazioni reciproche, ossia in relazione di *causa ed effetto*. Queste sono quindi le categorie dell'energia, i valori aprioristici che condizionano l'attività dell'energia e con essa la forma esistenziale della materia. Come l'esistenza del *movimento* trova l'essenza della sua attività fissata nelle categorie di tempo e di spazio, così l'esistenza dell'*ener-*

via trova l'essenza della sua attività nelle categorie di causa e di effetto.

Il condizionamento della determinazione costituisce la premessa indispensabile ad ogni distinzione: la possibilità dell'evidenza si fonda sulla presenza del rapporto materiale.

2. — *L'esistenza formale*

§ 45.

Giunti a queste conclusioni ci si presenta la seguente domanda: in quale rapporto stanno il tempo e lo spazio della forma con quelli della rappresentazione?

Abbiamo visto che tempo e spazio quali categorie dell'intuizione non appaiono se non con l'evidenza e che tutta la nostra conoscenza è fondata su queste forme intuitive. Dunque resta escluso che noi si possa immaginare uno spazio e un tempo diversi dai nostri, eppure valevoli nella stessa Natura — Natura che comprende il nostro mondo e, come sua premessa, il mondo della forma. Per noi, ogni esistenza e ogni attività troveranno sempre il loro principio costitutivo in spazio e tempo, causa ed effetto: non potremo mai concepire un'esistenza senza fondamento spaziotemporale, né un'attività senza fondamento causale; e neppure è possibile immaginare uno spazio ed un tempo a loro volta condizionati e quindi contingenti, relativi.

Così per noi risulta che il concetto di esistenza pura s'identifica col concetto matematico che abbiamo di spazio e di tempo quali forme fondamentali dell'intuizione, e che il concetto di causalità trascendentale s'identifica col concetto logico che abbiamo di causa e di effetto quali leggi fondamentali dell'intuizione. Ne segue che — sempre per noi — l'esistenza risulta interamente condizionata dalle nostre forme spaziotemporali e causali; l'unità esistenziale assume così l'aspetto di un'unità fisica, la quale invece appare solo con l'impostazione del rapporto materiale. La massa risulta perciò il concetto quantitativo di questa unità fisica data in spazio e tempo e per causa ed effetto, e nasce così una confusione tra massa e materia, la quale materia è poi interamente circoscritta alla nostra sensibilità. In

tal modo massa ed esistenza hanno per noi forzatamente lo stesso significato della materia, e ne segue l'equivoco che ci fa presumere di poter attingere direttamente all'unità primordiale « materiale » della Natura, equivoco che è stato messo in luce dalle teorie della relatività e dei quanti, ma che necessariamente continuerà a persistere per ragioni intrinseche alla nostra costituzione psicologica.

La nostra concezione spaziotemporale è quindi da escludersi, se vogliamo arrivare alla comprensione del mondo della forma. D'altra parte la nostra esistenza specifica è concettuale, e la concettualità riposa sull'intuizione spaziotemporale — in ultima analisi sulla distinzione dell'evidenza —, così che qualsiasi concetto resta chiuso nella cerchia del mondo empirico.

Non possiamo, dunque, in nessun modo giungere ad una comprensione che ci dia la vera conformazione del mondo della forma. L'unica possibilità consiste nel costruirci, in base alle nostre specifiche categorie, un quadro che rispecchi l'aspetto di questo mondo che dobbiamo supporre premesso al nostro. Tale quadro ci dà la teoria di come necessariamente dovrebbe consistere il mondo della forma.

Entriamo pertanto nel campo della conoscenza aprioristica teorica ossia delle scienze ideali o logiche: le scienze matematiche.

§ 46.

Noi esseri concettuali possiamo concepire questo quadro soltanto per mezzo di concetti e di relazioni di concetti, e abbiamo quindi bisogno di concetti che siano astratti da spazio e tempo. Li troviamo nel fondo stesso dell'intuizione: nel fondamento matematico di esso (vedi § 40). Nella matematicità del concetto ci è data l'unica possibilità di concepire le forme esistenziali anteriori al nostro mondo della conoscenza.

I concetti di cui ci valiamo in proposito, sono le forme fondamentali della matematica come risultano nell'aritmetica e nella geometria: le astrazioni da spazio e tempo, causa ed effetto che

reggono la conoscenza aprioristica teorica, cioè la conoscenza di « ciò che è necessario ».

Soltanto su questa base è possibile che l'uomo si faccia una immagine del mondo della forma. Ma tale immagine non è che un riflesso, una traslazione nel nostro linguaggio, di quanto in quel mondo veramente esiste, poiché tutta questa nostra « costruzione » resta in fondo pur sempre un procedimento concettuale. Le forme che si trovano « al di fuori » del concetto, non le possiamo pensare: ciò che pensiamo è solamente l'immagine che a modo nostro ce ne facciamo.

Perciò tutti gli aspetti dell'essere, della forma e della sostanza sono per noi concetti matematici, e cioè simboli di ciò che effettivamente sono. La forma che pensiamo è un simbolo della vera forma; il « quadro » non sarà mai « conforme a verità ». E lo stesso vale anche per lo spazio, il tempo e la causalità che rientrano nel quadro. Essi servono alla costruzione del quadro, ma restano simboli anch'essi di qualche cosa che ci sfugge. Ad ogni modo non hanno nulla a che fare con spazio e tempo dell'evidenza, ma solamente rappresentano una nostra costruzione concettuale.

§ 47.

Se dunque non abbiamo nessuna possibilità di uscire dal nostro mondo della rappresentazione, che cosa ci garantisce che il « simbolo » sia esatto, che il « quadro » corrisponda a modo suo veramente all'originale e non sia di pura fantasia? Che cosa ci garantisce che le leggi matematiche non c'ingannino, ma che siano in grado di iniziarci alla comprensione del mondo della forma?

La garanzia sta nelle stesse forme matematiche: esse ci servono come elementi fondamentali costitutivi della « costruzione » del mondo che ci sorpassa, e nello stesso tempo sono alla base del mondo nostro essendo le forme pure dell'attività creativa. Esse hanno questo valore fondamentale, perché riposano sui concetti di *unità* e *quantità*, i quali costituiscono i fattori delle prime due forme esistenziali — le forme-base dell'esistenza in

genere —; ed è unicamente attraverso questi fattori che si realizza il mondo della forma, cioè l'esistenza determinata che è la premessa a tutte le forme esistenziali: all'essere in genere, alla Natura. L'unità si determina nella quantità (vedi § 43), così che soltanto nel mondo della forma ci troviamo di fronte all'una e all'altra — alla singola unità ed alla sua molteplicità —, elementi che fanno consistere quel mondo e che appunto perciò realmente con esso esistono. La matematicità risulta così essere l'esistenzialità in genere, che si continua nella nostra specifica forma esistenziale.

La forma fondamentale della conoscenza è quindi identica a quella dell'esistenza e si presenta — nella *forma* e nella *rappresentazione* — in concetti matematici.

§ 48.

L'aspetto rappresentabile che diamo a questa forma è il *numero*; il numero è realizzato per intuizione ed è una nozione. Il numero è quindi mediatore tra la conoscenza e la Natura, la rappresentazione e la forma. Nel numero il mondo degli *oggetti* (rappresentazioni) si identifica col mondo delle forme. Perciò la nostra specifica astrazione che ci crea il concetto della quantità, si *oggettivizza* nel numero. Tale fenomeno di concretizzazione nell'astratto è la creazione del *simbolo*.

Quindi 1 non è l'unità, ma rappresenta l'unità: è un simbolo. La vera unità resta indivisibile. La quantità è composta di tante *unità*. Tutte le relazioni matematiche derivate sono relative (cfr. § 27 nota).

Perciò, tra tutti i concetti, il numero assume una posizione speciale: esso è — come tutti i concetti — una regolare astrazione, eppure è più di ciò, perché in questa astrazione assume rappresentabilità (diventa *nozione*) la forma-base dell'esistenza.

Ora è evidente che le relazioni tra questi concetti fondamentali per l'esistenza siano regolate da leggi altrettanto categoriali, leggi di carattere logico matematico, naturalmente, che — perché fondate nell'esistenza stessa e quindi non derivate e relative, ma originarie e quindi in certo modo « assolute » — si trovino alla base di ogni formazione esistenziale e siano quindi

valevoli per tutta la Natura. Dall'identità del numero come forma-base dell'esistenza col numero come forma-base della conoscenza consegue l'identità delle leggi fondamentali dell'esistenza con le leggi categoriali della logica: le *proposizioni logiche categoriali*.

Appartengono ad esse i principî d'identità e di contraddizione, i principî della sillogistica, i principî dell'induzione, le conclusioni di probabilità, i principî dell'aritmetica razionale.

Queste leggi sono perciò le verità fondamentali della logica ed insieme dell'esistenza. Con esse ci troviamo immediatamente di fronte al vero ». Ed è questa « verità » che ci garantisce del quadro che ci facciamo del mondo della forma, nello stesso modo come ci dà la certezza della nostra conoscenza.

Le leggi regolano l'interdipendenza delle forme esistenziali. Esse garantiscono la legalità che ci risulta esistente nello sviluppo delle forme esistenziali e che costituisce poi la ragione dello sviluppo stesso — e quindi del mondo della forma e, dopo di esso, del nostro mondo della rappresentazione. Tutto lo sviluppo esistenziale segue lo schema $p + p$ ed è riducibile ad una progressione matematica (cfr. § 27).

Le leggi fondamentali dell'esistenza in genere sono dunque anche le leggi fondamentali della logica, cioè le forme della conoscenza aprioristica teorica, la quale — come già abbiamo detto — è quell'aspetto della conoscenza che, sorpassando l'empiricità degli altri aspetti, ci dà ciò che a questi aspetti della conoscenza — e con essi all'esistenza — è necessario per essere: la conoscenza apodittica (cfr. § 32).

§ 49.

Delimitato così il campo di quelle possibilità che ci permettono la visione esatta dell'esistenza e ci liberano anzi tutto dalla concezione materialistica della Natura, come se tutto fosse indagabile e conoscibile attraverso l'osservazione sensibile, possiamo — riassumendo — stabilire *per vero* quanto segue.

Il nostro mondo della conoscenza è preceduto da un altro mondo che ci appare come mondo della materia. Questo primo mondo è la premessa al nostro che è secondo.

Il primo mondo è il mondo della *forma*, in cui si esplica la *valenza* dell'esistenza; il secondo mondo è il mondo della *rap-presentazione*, in cui si esplica l'*esperienza* dell'esistenza. La *valenza determina* un *atto*: l'atto determinato è una *determinazione*; l'esperienza si *ricorda* d'una *determinazione distinta*: la determinazione distinta ricordata è una *distinzione*. Così che il mondo della forma è il mondo delle determinazioni (dell'essere determinato), e il mondo della rappresentazione è il mondo delle distinzioni (dell'essere distinto).

Il mondo della forma è determinato nell'*essenza* e nella *valenza*; il mondo della rappresentazione è determinato a sua volta nell'*evidenza* e nell'*esperienza*. L'*essenza* è determinata da una causalità trascendentale ed è perciò una *determinazione indeterminata* quale principio del « determinato »; la *valenza* è la *determinazione pura* per mezzo d'uno spazio e d'un tempo ideali (aprioristici per noi). L'*evidenza* è la *distinzione indistinta* quale principio del « distinto », per mezzo d'uno spazio e d'un tempo reali (empirici per noi); l'*esperienza* è la *distinzione pura* in uno spazio ed un tempo reali per mezzo di una causalità reale (causa ed effetto empirici per noi).

Per essere compresa, ossia giudicata — ed in ciò consiste la conoscenza —, la distinzione ha bisogno d'una *definizione*, cioè d'una corrispondente oggettivazione: e ricordiamoci che l'espressione è anche una definizione (cfr. § 30).

In modo analogo la determinazione per essere effettiva — ed in ciò consiste la potenza — ha bisogno d'un *condizionamento*, cioè d'una corrispondente oggettivazione.

Ne segue che, come la conoscenza definisce la distinzione in spazio e tempo e causa ed effetto reali per mezzo di categorie specifiche (le categorie concettuali), così la potenza condiziona la determinazione in spazio e tempo ideali per mezzo delle categorie di causa ed effetto ideali. Tale condizionamento è la premessa immediata allo sviluppo del mondo della rappresentazione e corrisponde alla *materIALIZZAZIONE della forma*.

§ 50.

L'esistenza concettuale trova quindi la Natura divisa in un mondo ideale della forma e in un mondo reale della rappresentazione. Il mondo ideale è per noi aprioristico ed è la premessa necessaria al nostro mondo reale. Il mondo reale è quello che per noi è empiricamente accessibile.

La differenza tra reale ed ideale risulta quindi solo dal nostro speciale punto di vista dato dalla nostra forma esistenziale. Ma lo stesso rapporto concettuale che ci risulta tra reale ed ideale e in cui il reale è condizionato dall'ideale, dimostra l'idealità effettiva dei due mondi: cioè l'unità della Natura. Essenzialmente l'ideale non differisce dal reale, poiché l'esistenza comprende l'uno e l'altro. Ossia, l'*ideale* nostro — cioè il mondo fuori del nostro mondo empirico, al quale si riferisce la nostra idea — è una realtà dello stesso genere della realtà nostra; se non che la realtà nostra esiste soltanto in dipendenza da questa realtà ideale, e l'ideale che noi comprendiamo, è soltanto l'immagine di ciò che realmente è. L'immagine si riferisce ad un mondo esistente: se questo mondo lo chiamiamo *ideale*, non per questo esso è meno reale.

Ma se tutto è reale o tutto ideale, non si può nemmeno parlare di fenomeno e noumeno. Distinguere tra una realtà empirica (fenomeno) e una realtà ideale (noumeno) è possibile solamente dal punto di vista della conoscenza in rapporto alla rappresentazione, cioè nel giudizio della conoscenza sull'intelletto: poiché solo per l'intelletto esiste il fenomeno; per la ragione non esiste differenza tra fenomeno e noumeno, ed unicamente giudicando l'attività dell'intelletto la ragione può fare una differenza tra un fenomeno (un « mondo interno ») e un noumeno (un « mondo esterno »).

Per la conoscenza questi due mondi formano una sola esistenza. Un noumeno dell'intera esistenza non esiste, poiché l'esistenza è la *realtà*, e non c'è un noumeno d'una realtà: un noumeno dell'intera esistenza dovrebbe esser *fuori* dell'esistenza, quindi « non esistente ».

FORMA E RAPPRESENTAZIONE

MONDO DELLA FORMA	<i>essenza</i> <i>valenza</i> <i>potenza</i>	} determinazione } condizionamento	causalità trascendent, tempo spazio idea e causa e fatto idea e	determinaz. indeterminata determinazione pura condizionamento della de- terminazione	} processo <i>sintetico</i> } processo <i>analitico</i>
MONDO DELLA RAPPRE- SENTA- ZIONE	<i>evidenza</i> <i>esperienza</i> <i>conoscenza</i>	} distinzione } definizione	tempo spazio reale causa effetto reale categorie concettuali	distinzione indistinta distinzione pura definizione della distin- zione	} processo <i>sintetico</i> } processo <i>analitico</i>

3. — Causalità e determinismo

§ 51.

La divisione della Natura in due mondi distinti spiega il distacco che, come abbiamo notato (v. § 23), si presenta più accentuato tra materia e soggetto che tra le altre forme esistenziali.

I due mondi si sviluppano in modo regolare ed identico. In un primo tempo avviene l'*impostazione* del mondo, in un secondo tempo il mondo si costituisce in base a tale impostazione e appare compiuto: la *sintesi* è terminata. E questo processo sintetico trova la sua *risoluzione* analitica in un terzo tempo. L'elemento attivo che qui appare, è un elemento di dissolvimento — analitico — nei riguardi dei relativi mondi, ma è insieme il primo indizio del prossimo mondo, senza per altro esserne parte. Cioè, l'analisi presente prepara la futura sintesi e costituisce così il collegamento tra un mondo e l'altro.

La Natura appare dunque come uno sviluppo attraverso forme esistenziali che conducono dall'esistenza al concetto. I due mondi si dividono queste forme: il mondo della forma comprende l'esistenza pura, la massa e la materia, che sono le forme esistenziali dell'*essere*; il mondo della rappresentazione comprende il soggetto, l'oggetto e il concetto, che sono le forme esistenziali del *sapere*. Massa e oggetto sono le forme che rappresentano i due mondi costituiti (la determinazione compiuta e la distinzione compiuta), preceduti da esistenza pura e soggetto che sono le forme in cui s'impone la struttura dei relativi mondi. I due mondi costituiti trovano poi la loro risoluzione analitica nelle forme esistenziali della materia e del concetto. Abbiamo visto che senza la materializzazione della forma non è possibile che sorga lo sviluppo del sensibile: potremmo per analogia concludere che anche la concettualizzazione della rappresentazione — oltre ad essere la logica risoluzione del suo mondo — è la condizione imprescindibile ad uno sviluppo che lo superi. Si aprirebbe così la prospettiva ad un terzo mondo della Natura.

Esiste o non esiste? Noi non abbiamo alcun indizio della continuazione della Natura oltre il concetto. Per noi lo sviluppo

delle forme esistenziali trova la sua fine nel concetto: la Natura si esaurisce nella coscienza di sé. Ma, ammessa per ipotesi la possibilità d'un'esistenza post-concettuale, è possibile che ce ne facciamo un'idea?

Rimandiamo la risposta alla fine della nostra trattazione. Per ora possiamo dire solamente che, se c'è una continuazione di tal genere, essa non è in alcun modo rappresentabile, poiché supera il mondo della rappresentazione. L'unico mezzo di cui disponiamo per poterne comunque afferrare il valore, è contenuto di nuovo nel fondamento matematico dell'attività creativa, perché, anche superando il nostro mondo, quel terzo mondo ipotetico sarà sempre una forma dell'esistenza, un aspetto della Natura, e il fondamento matematico non appartiene soltanto all'attività concettuale, ma all'attività dell'esistenza in genere.

§ 52.

Nel quadro che ci siamo fatti della Natura, è evidente uno sviluppo che conduce da forma esistenziale a forma esistenziale e che è dato nelle nostre categorie di spazio e di tempo, di causa e di effetto. L'evolversi causale di fatti nel tempo determina necessariamente uno sviluppo, sia pure inteso solo in senso generico come un semplice — benché sistematico — procedere oltre. Il nostro mondo empirico sarà perciò sempre un mondo causale, basato sulla nostra specifica causalità empirica.

Ma una vera causalità impone necessariamente un rigido determinismo. La minima possibilità casuale provocherebbe l'anarchia nel quadro sistematico che del mondo ci siamo fatti; e d'altra parte non possiamo fare a meno del sistema nel campo della conoscenza, così che ogni anarchia è un ritorno all'ignoranza. Se quindi questa nostra causalità fosse la vera causalità vigente nella Natura, questa dovrebbe apparire d'un determinismo integrale. Infatti, l'esistenza si mostrerà necessariamente d'un rigido determinismo a chi la guardi, prendendola come gli si presenta — un insieme di oggetti nel tempo —, con la sola intelligenza, e non con la ragione, la quale, cosciente della propria volontà, si oppone al determinismo.

Ma la causalità empirica si fonda sullo spazio e sul tempo empirici, ed abbiamo già visto come essi abbiano valore solo nel ristretto campo della rappresentazione e non in quello generale dell'esistenza intera. Accanto e al di sopra della trama — per noi reale — del mondo della rappresentazione, composta dalle categorie di spazio e di tempo, abbiamo dovuto immaginare una trama ideale per il mondo della forma, con uno spazio ed un tempo ideali (lo schema oggettivo per la Natura, il *continuo quadridimensionale* della fisica). E come il nostro concetto di spazio e tempo, così anche il nostro concetto di causa ed effetto che su quello poggia, non può essere se non contingente, perché legato al mondo della rappresentazione. Causa ed effetto della realtà empirica decidono dello sviluppo nel mondo della rappresentazione; causa ed effetto della trama ideale decidono dello sviluppo nel mondo della forma. Nel mondo della forma si determina l'essere; il mondo della rappresentazione quale mondo delle distinzioni può esistere soltanto in dipendenza dal mondo della forma.

Noi dobbiamo sempre riferirci al mondo della forma, che vige in noi come nel fondo di qualsiasi altra forma esistenziale. Non soltanto riconosciamo in esso l'esistenza d'un mondo fuori del nostro, ma la premessa al nostro: da questo mondo il nostro dipende, da esso scaturisce e senza di esso non è possibile che ci sia.

§ 53.

Se dunque causa ed effetto empirici esistono soltanto in relazione al mondo della forma, quale è la causalità che decide dello sviluppo in esso mondo?

Il mondo della forma ci rappresenta la « verità naturale » (vedi § 48). L'immagine che ce ne facciamo, è matematica: essa si impenna sulla trama di uno spazio e di un tempo ideali — il continuo quadridimensionale della fisica — e risulta a noi quale esistenza matematica che si rivela nel movimento.

Le *forme* fondamentali di questa esistenza — i suoi elementi — sono i nostri concetti di *unità*, *molteplicità* e *totalità* (cfr. § 40).

Le leggi che regolano i rapporti tra queste forme, sono le *proposizioni logiche categoriali*: i principî formali o leggi necessari all'esistenza, appunto perché legati alle forme fondamentali di essa (cfr. § 48). Rappresentano perciò le leggi dell'esistenza determinata (compiuta).

Nelle leggi si palesano le categorie, e quindi nelle proposizioni logiche categoriali si palesa la trama spaziotemporale. Le leggi appaiono nelle forme esistenziali, perché costituiscono l'essenza del rapporto tra esse. Pertanto le proposizioni logiche categoriali ci danno l'essenza del rapporto tra *forme*.

La rappresentazione matematica dell'esistenza determinata in base alle forme ed alle leggi suddette costituisce il quadro della Natura « secondo verità »: uno schema dell'esistenza nel suo aspetto fondamentale e perciò valevole per tutte le forme dell'esistenza.

Dato che la Natura rappresenta uno sviluppo, questo quadro dovrà darci l'immagine di esso. Ogni sviluppo procede causalmente, così che il quadro deve contenere anche il fattore causale, ciò che avviene mediante un'adeguata disposizione degli elementi del quadro. Ma gli elementi sono astrazioni matematiche pure — unità, molteplicità e totalità — e rappresentano le forme pure dell'esistenza. Il quadro dello sviluppo ci darà perciò una progressione matematica.

Ora, la progressione matematica non implica una causalità nel nostro senso empirico — cioè di causa ed effetto in rapporto all'energia —, ma resta nei termini di pura relazione formale: in rapporto al movimento. La causalità « matematica » di tale situazione produce il « modo d'essere » non come *effetto*, ma come *fatto*, ed è quindi quella causalità, intrinseca ad ogni forma esistenziale, che rappresenta la ragione d'essere dell'esistenza stessa: la ragione o causa dello sviluppo in genere, dello *sviluppo logico*. Ed appunto per questo essa è la ragione dell'esistenza delle categorie, nelle quali essa — come determinante dell'attività in genere — si manifesta « in un determinato modo » (cfr. causalità trascendentale, § 42). Appartengono a queste categorie la nostra causalità empirica e la causalità ideale che, in analogia all'empirica, abbiamo immaginata per il mondo della forma.

Lo sviluppo generico che risulta nel quadro matematico, si basa quindi sul principio dello sviluppo logico che già abbiamo analizzato nello schema $p + p$ (cfr. § 27). Questo principio riferito ai concetti di unità, molteplicità e totalità ci dà lo schema-quadro della Natura in sviluppo: il quadro della Natura « secondo verità ».

§ 54.

La causalità per noi ideale che vige nel mondo della forma, *condiziona* la forma. Come nell'istinto quale attività intellettuale si rivela la causalità empirica, così nell'energia quale attività qualitativa si rivela la causalità ideale che appare come la legge categorica che nel mondo della determinazione costituisce il pseudo-determinismo del mondo della rappresentazione.

Il determinismo è la legge con la quale si palesa la causalità empirica: la legge causale che regge il mondo empirico. Noi cerchiamo la legge con la quale si palesa la causalità ideale, la legge che regge il mondo aprioristico della determinazione.

La categoria causale del mondo della forma deve dare al fatto determinato uno specifico valore, in modo che ogni fatto si distacchi dai fatti consimili: in modo, cioè, che il fatto formale (quantitativo) diventi fatto sostanziale (qualitativo).

Questo processo di condizionamento del fatto comporta una relazione tra i singoli fatti sostanziali, relazione che è appunto di causa ed effetto. Il fatto non è più determinato dalla sua situazione matematicamente definibile entro un sistema spazio-temporale, ma la definizione di ogni fatto si collega ad altri fatti: ogni fatto figura come *effetto* d'un complesso di fatti.

Tali fatti effettuati concorrono infiniti nell'esistenza, infiniti quanto è vasta la Natura. L'interferenza tra questi elementi — che quindi risulta un fenomeno costituzionale di questo aspetto della Natura — apre la possibilità ad infinite combinazioni. E proprio per questa ragione non sarà mai possibile giudicare dell'esistenza da un momento entro l'esistenza. Ogni momento ha un suo orizzonte limitato. L'esistenza non potrà mai dare una spiegazione integrale di sé stessa e della vera ragione del

suo sviluppo. Si può rappresentare lo sviluppo soltanto in termini astratti che ne riducono la complessità ad una semplice sequenza matematica. Con ciò si riconosce una certa legalità alla base del nostro determinismo empirico, del quale però si rivela anche il carattere relativo, contingente, soggettivo.

Così, se ci riferiamo alla causalità del mondo che ci sovrasta — il mondo della determinazione o della forma — per spiegarci lo sviluppo dell'esistenza, vediamo che ogni fatto (o così detta causa) lascia aperte tutte le possibilità contenute nell'ambito naturale del suo effetto.

La causalità ideale precisa soltanto la probabilità che un determinato fatto avvenga. L'accadere di ogni fatto ha per natura la sua causa determinante, ma ciò non significa che una così detta causa determini necessariamente un determinato fatto: se lo sviluppo risulta deterministico, ciò non significa che possa anche non risultare tale.

La causalità ideale appare a noi sotto l'aspetto del *probabilismo*: della *legge delle medie*, come sotto l'aspetto della legge causale primitiva appariva il determinismo della causalità empirica.

L'infinità dei rapporti esclude l'esistenza d'una legge causale precisa. La precisione potrebbe esistere soltanto in relazione ad una trama causale che comprendesse l'esistenza per intero e di cui i capi fossero tenuti da una causalità superiore a tutta l'esistenza.

§ 55.

Causa ed effetto del mondo empirico non hanno quindi se non un valore relativo: sembrano soltanto collegare deterministicamente i vari momenti della nostra esistenza, perché ogni effetto ha la sua causa determinante. La trama del nostro mondo ci mostra uno sviluppo deterministico soltanto se considerata all'inverso, come appunto succede quando i fatti si giudicano empiricamente. La causalità del mondo della determinazione corregge tale visione dello sviluppo e dimostra che ogni causa è l'apparire d'un'incognita, ogni momento un fatto imprevisto e imprevedibile.

Ma un fatto imprevisto è un fatto *ex novo*, e cioè una creazione. Lo sviluppo è perciò continua creazione, e l'atto creativo risulta nel nostro mondo empirico o come *volontà* — se è dipendente da noi — o come *caso* — se invece da noi non dipende.

Questa è l'evidente incongruenza che si manifesta nel nostro mondo e che ci tiene sospesi, incerti in ogni attimo della nostra vita, tra determinismo, volontà e caso, tra la coscienza d'uno sviluppo causale e dell'impossibilità di afferrarne la legge e la coscienza di una propria volontà e dell'evidente insufficienza determinante di essa.

Riferita al mondo della forma, tale incongruenza assume un nuovo aspetto, però non si elimina: diventa incertezza costituzionale.

Sotto la legge delle medie la volontà e il caso diventano la stessa cosa, perché nell'insieme delle forme esistenziali non ci può essere differenza tra un atto creativo dipendente da noi e un atto creativo indipendente da noi: distinzione soggettiva riservata al mondo della rappresentazione. Ciò che per noi è caso o volontà, diventa nella Natura tutto caso: la volontà istintiva o spirituale è assorbita dal *caso naturale*.

Il caso naturale risulta tale anche nella rappresentazione matematica del mondo della determinazione pura (ossia dell'esistenza formale compiuta). Abbiamo visto che lo schema della Natura rappresenta lo sviluppo della Natura come una progressione matematica e si compone dei fattori delle forme esistenziali originarie: unità e quantità. Siccome la legge dell'esistenza determinata (compiuta) è contenuta in questi rapporti quantitativi, essa non supera il caso, bensì lascia intatta accanto al rapporto quantitativo — che rappresenta lo sviluppo — l'attività creativa: accanto al processo logico $p + p + p + \dots$ la delimitazione del p . (cfr. § 27).

Il *caso* si rivela in quello *hiatus* che separa sia forma esistenziale da forma esistenziale, sia momento da momento. Il caso naturale — che appare attraverso lo *hiatus* — è la *volontà* della Natura.

Così lo sviluppo causale si spezzetta in un'infinità di creazioni.

Nessuna delle leggi esistenti nella Natura può dare di essa una precisazione tale da spiegare le ultime ragioni del suo essere e del suo sviluppo. Ogni determinazione tentata su questa via si risolve in un quadro d'incertezze, e resta valida in tutte le forme esistenziali la creazione — la volontà — che sorge dallo *hiatus* tra forma e forma.

Ma una causa ultima c'è: è quella che abbraccia l'intera esistenza come un solo tutto, determinando così tutte le cause, tutte le leggi, tutte le attività che appaiono nella Natura.

D'altronde è necessario che il caso abbia la sua spiegazione, altrimenti ogni sistematicità sarebbe esclusa, e non soltanto qualsiasi sviluppo, ma anche il nostro pensiero non potrebbe essere. Esisterebbe una situazione caotica. Il fatto stesso della possibilità del nostro pensiero sistematico e d'uno sviluppo — d'un avanzare sistematico — in spazio e tempo esclude a priori il caos che potrebbe essere soltanto statico (cfr. § 76).

La spiegazione che cerchiamo della Natura, non è data nella Natura. La troviamo nella causa che la sorpassa e che determina l'intero essere: nella *causalità trascendentale*.

La causalità trascendentale rimane al di fuori delle nostre possibilità conoscitive, poiché sorpassa l'esistenza. La legge invece, in cui essa si palesa, può essere riconosciuta nelle forme esistenziali, le quali esistono appunto in base alla legge.

Le forme esistenziali sono create dall'attività. La legge si riferisce quindi al processo dell'attività, cioè dice come l'attività « si deve comportare » per creare la forma esistenziale. Essa si riferisce perciò all'essenza dell'attività e non vale per la sola attività dell'esistenza pura, ma per l'attività in genere: per tutte le forme dell'attività. Tutte le categorie delle diverse attività — le leggi che regolano lo specifico modo d'essere delle diverse forme esistenziali — impongono alle attività un indirizzo generale: quello appunto che di esse fa un'attività. Così che — in questa situazione generica — ogni categoria è una « causalità » (una categoria causale), ogni forma esistenziale una esistenza in rapporto causale, ogni momento una situazione causale.

Poiché la legge si riferisce al comportamento dell'attività in genere, il quale comportamento è dato nello sviluppo da forma a forma, da momento a momento, essa riguarda propriamente il passaggio tra forme e momenti, cioè lo *hiatus* in cui appunto si mostra l'atto creativo. Essa è quindi la legge della creazione, la vera *legge della Natura*.

Questa legge preciserà quindi come l'attività deve avvenire, ma ciò che agisce e perché agisce resterà avvolto nel buio, benché la legge ad esso si riferisca direttamente. La legge della Natura potrà soltanto dire che « qualche cosa » agisce secondo un principio (cfr. la legge dell'intervallo § 77), e resterà perciò necessariamente imprecisa nella sua precisione, contrariamente alla legge nella Natura (la legge delle medie) che è precisa nella sua imprecisione (vedi § 54).

Dunque, l'atto creativo — volontà, caso, *hiatus* — esiste come esiste la Natura ed esiste nella Natura e trova perciò la sua ragion d'esser nella causalità trascendentale.

Arriviamo così alle conclusioni già esposte a proposito dell'esistenza pura: la causalità trascendentale è la ragione ultima, la categoria dell'attività pura che determina l'attività in genere. Essa è ciò che dal *non-essere* conduce all'*essere*.

C'è quindi un determinismo trascendentale che sorpassa l'esistenza stessa, ciò che lo pone al di sopra di ogni comprensione. In base alla nostra causalità empirica non è possibile giudicare della causalità trascendentale e — in ultima analisi — neppure della causalità ideale. Di questa possiamo costruirci un'immagine; l'altra resta lontano e nulla ce la può avvicinare.

§ 57.

Tali conclusioni delimitano con esattezza il campo della conoscenza, riportandoci alle considerazioni già fatte a proposito dell'esistenza pura (vedi § 43).

L'esistenzialità quale forma pura fondamentale di tutto quanto è, e la causalità trascendentale quale causa di ogni atti-

vità, ci danno la Natura come esistenza in rapporto causale. Ma costituendo i limiti di tutto quanto è, pongono anche i limiti al campo della conoscenza: ci danno l'essere e la vita: l'«Io vivo». Ed appunto perciò *chi è e vive* non sarà mai in grado di conoscere la ragione del suo essere e della sua vita.

Da tutto questo segue che il conoscibile è limitato a quanto esiste e che il nostro specifico sapere del conoscibile è limitato dalle possibilità concettuali; così che in seguito alla prima limitazione ci sfugge la suprema spiegazione dell'essere, in seguito alla seconda il vero aspetto dell'essere. A questa seconda limitazione possiamo rimediare con la costruzione del «quadro» che a modo nostro ci rappresenta l'aspetto dell'essere; alla prima invece non c'è rimedio.

Dunque, il massimo grado che la conoscenza possa raggiungere, darà soltanto un'immagine della Natura senza per altro poterne dare una spiegazione.

Tale è la povera conclusione alla quale conduce tutta la fatica della conoscenza: non disponiamo se non di possibilità limitate e d'una conoscenza ridotta che è ben lontana dal nostro ideale d'una conoscenza completa. E a questa situazione non c'è rimedio alcuno: bisogna rassegnarsi¹.

¹ Sarà opportuno riesporre in forma schematica le diverse categorie con le rispettive leggi ed attività di cui sopra.

La *causalità empirica* si rivela nell'istinto come *legge causale* (determinismo) che regge il mondo della rappresentazione (la causalità primitiva della percezione della fisica).

Le categorie *spaziotemporali empiriche* si palesano nell'esistenza sensibile come *leggi empiriche dell'essere* (il tempo e lo spazio familiari della fisica).

La *causalità ideale* si rivela nell'energia come *legge delle medie* (probabilismo) che regge il mondo della forma (la causalità scientifica dell'osservazione della fisica).

Le categorie *spaziotemporali ideali* si palesano nell'esistenza formale come *leggi logiche* — le proposizioni logiche categoriali — (il continuo quadrimenzionale della fisica).

La *causalità trascendentale* si rivela nell'attività pura come *legge dell'intervallo* che regge l'esistenza compresa come un tutto (corrisponderebbe alla causalità assoluta della fisica, se in questa non si cercasse qualche cosa esistente nella Natura) (cfr. cap. seg.).

4. - *L'esistenza fisica*

§ 58.

È interessante fare un confronto del nostro quadro del mondo della determinazione con le posizioni raggiunte dalla fisica moderna. L'osservazione e il ragionamento del fisico procedono naturalmente per vie diverse, ma sono vie parallele alle nostre. I singoli dati e il linguaggio stesso della scienza fisica differiscono da quelli che noi usiamo, perché appartengono ad un altro ordine di idee, ma in ultimo ci pongono di fronte a risultati di valore del tutto generico, che rivelano un'indubbia concordanza tra questa scienza specifica del determinato e le nostre argomentazioni.

In questi ultimi decenni la fisica ha saputo sviluppare un numero ingente di nuove vedute, e il ritmo accelerato delle sue ricerche fa supporre che molte affermazioni e molti problemi oggi ancora insoluti saranno ben presto superati da nuove scoperte. Ma ci sono concetti d'importanza fondamentale che conservano un carattere di tanta certezza, che su di essi può ben poggiarsi una visione globale della fisica moderna, che permetta un confronto con la nostra posizione filosofica.

Per noi, il caso del fisico è di particolare interesse, perché rappresenta — nonostante l'apparenza contraria — il punto di vista dell'uomo comune in cerca dell'oggettività concreta.

La fisica si è resa conto che la materia è insufficiente alla spiegazione integrale della Natura. Quando la sua indagine diventa più impegnativa, sconfinava nel campo del pensiero astratto. Così il diaframma che per tradizione separava il mondo delle « cose » dal mondo del pensiero, si è rilevato inesistente, e con esso si è dissolto il fondamento materialistico della fisica classica. La materia che costituiva la Natura « reale », si è dimostrata irreal e definibile soltanto in relazione al pensiero, e perciò il soggetto della fisica si è spostato — pur continuando ad impernarsi sulla materia — dalla Natura stessa alla nostra osservazione sulla Natura.

Il fisico vede nella materia soltanto il nostro particolare quadro della Natura « reale », così che per lui la distinzione tra materia e realtà oggettiva riposa unicamente sulla nostra osservazione della Natura. La Natura « reale » rimane per lui — almeno come ipotesi a lui cara, perché né dimostrabile né conoscibile — la « vera materia », una realtà oggettiva che a modo suo sostituisce la classica materia sostanziale e ne assume le prerogative. Per lui, quindi, la *nostra* materia non è più « reale », poiché il carattere necessariamente limitato delle sue ricerche non ammette se non *una sola forma di realtà*.

Ma tale forma limitata non è l'unica esistente. Nei diversi aspetti della realtà noi riconosciamo diverse forme esistenziali. Il fisico ne vorrebbe conoscere una soltanto. Ma la forma raggiunta dalle sue ricerche gli fa intravedere una nuova forma da raggiungere, ed egli è costretto a negare la realtà alla forma superata per cercarla in quella nuova che gli si presenta.

La posizione della fisica moderna dovrà inquadrarsi nella complessa ed ultima vicenda che comprende l'insieme delle scienze, e allora anche per esso i vari aspetti della realtà si articheranno in modo da comporre un tutto organico, in armonia con le altre forme dell'esistenza.

§ 59.

Le ricerche della fisica hanno per scopo la spiegazione della realtà oggettiva della Natura. Il mondo della fisica è il mondo delle « cose »: il mondo materiale che con il suo comportamento circonda l'uomo. Esso resta peraltro il fondamento di ogni scienza anche quando la spiritualità assume la priorità sugli altri aspetti della Natura e diventa ultima istanza della ricerca scientifica.

Nei capitoli precedenti, trattando della materia e cercando di spiegarcela, siamo ricorsi al concetto della massa (v. § 43). La massa ci è apparsa come la determinazione pura, come fatto determinato dall'atto di fare, come quantità esistente, sintesi di esistenza e movimento. Il fatto puro appariva come un'astrazione matematica, e per essere *distinto* aveva bisogno di essere *condizionato*; l'attività specifica che mutava la determinazione

pura in determinazione condizionata, era l'energia. La determinazione condizionata era il fatto *effettuato*: l'effetto.

Per quanto riguarda la fisica, essa costruisce il suo quadro della Natura incominciando col distinguere tra *osservabili* e *inosservabili*. Gli osservabili sono i fatti *vicini* che agiscono direttamente sui nostri sensi e strumenti. Gli inosservabili sono i cosiddetti fatti *lontani*, i veri protagonisti dei fatti vicini, costituenti i valori reali; essi agiscono indirettamente su di noi attraverso l'intervento degli osservabili.

Così gli osservabili rappresentano la nostra osservazione della Natura e ci danno ciò che comunemente si dice la materia. Gli inosservabili invece rappresentano la « vera » Natura o realtà oggettiva, in cui è contenuta la spiegazione di quanto a noi risulta materia.

Partendo dall'osservabile per conoscere la struttura dell'Universo, il fisico ha scoperto forme sempre più minute, al punto da superare i limiti dell'osservabile ed entrare in contatto con il mondo che i suoi sensi non possono direttamente afferrare. L'Universo gli si è rivelato un insieme di unità elementari, ed è in questa struttura ultima che egli ha sperato di trovare la spiegazione dell'esistenza fisica. Egli si è posto pertanto le seguenti domande: 1°) quali sono le ultime forme del mondo osservabile (macroscopico)? 2°) quali le possibilità di superarle nella ricerca delle forme del mondo inosservabile (del cosiddetto mondo submicroscopico)? 3°) quali le forme ultime di quest'altro mondo? e sono esse veramente le ultime, cioè le forme primordiali dell'esistenza, e danno veramente una spiegazione dell'esistenza fisica?

Le ultime forme finora trovate che dovrebbero rivelare la struttura dell'esistenza, sono rappresentate dalle particelle elementari. Il loro numero e genere è molto grande, se non si conoscono tutte. In parte possono essere unite in gruppi, così da formare famiglie distinte¹, ancorché collegate in qualche modo le une con le altre; forse dovrebbero comporsi in un

¹ P. es. le famiglie dei barioni, dei mesoni e dei leptoni, che si differenziano le une dalle altre per la massa — pesanti, intermedie, leggere —, per lo spin e per le leggi che esse seguono.

quadro generale che le comprendesse tutte nella sua semplicità e spiegasse il « perché? » tuttora ignoto della loro esistenza. Ma resterebbe tuttavia ignoto ancora il « perché? » di questo quadro.

Quasi tutte le particelle contribuiscono alla struttura materiale dell'esistenza. Vi appartengono i principali costituenti dell'atomo: il protone e l'elettrone con il neutrone e il positrone, e la serie di particelle ad essi in qualche modo associata: il muone, il pione, il mesone, la particella eta e tutti i barioni. Queste particelle hanno una *massa*: in rapporto con la Natura esse sono particelle *costruttive*, ed è ciò che le distingue dalle particelle che non hanno « valore costruttivo ». Fanno parte di queste i fotoni, i due neutrini e i gravitoni: esse non hanno massa, anche se per il resto si comportano come tutte le altre.

Ma che cosa è la massa?

§ 60.

La fisica non ha trovato ancora una spiegazione teorica della natura della massa. Per essa la massa è un concetto quantitativo, una grandezza di rapporto (di misura), corrispondente al concetto d'inerzia. Come forma assai potente e altamente concentrata di energia è stata definita nella celebre equazione di Einstein, che stabilisce una relazione tra massa e energia, cioè l'equivalenza di questi valori. Ogni particella che possiede una carica elettrica possiede anche una massa¹. Le particelle senza carica — o neture — e senza massa (i fotoni, i neutrini e i gravitoni) differiscono tra loro per lo spin ($1-1/2-2$), la famiglia e l'interazione. L'assenza di massa sembra appunto dipendere — anche se non esclusivamente — dall'assenza di carica.

È difficile considerare le particelle senza massa alla stregua di quelle provviste di massa, come i protoni, gli elettroni ecc., anche se per molti aspetti si comportano come queste. I fotoni,

¹ Non tutte le particelle neutre sono prive di massa: il neutrone che è una particella senza carica, è provvisto di massa.

che non hanno massa, non hanno né inerzia né carica, poiché si muovono sempre alla stessa velocità, la velocità della luce, e sono quindi da considerarsi « senza età »: essi viaggiano col tempo¹. Non sono quindi rallentabili né isolabili o localizzabili, salvo nei casi quando, emessi o assorbiti da particelle cariche, appaiono o scompaiono. Non avendo massa, non possono esserci particelle più leggiere. Inoltre sono stabili, come i protoni e gli elettroni. Però, anche se prive di massa, ma muovendosi alla velocità della luce, posseggono — in base alla teoria della relatività — energia, quantità di moto e spin (momento angolare).

Le due forme di energia del mondo delle particelle elementari — l'energia di massa come quantità di energia concentrata in una particella in quiete (proporzionale alla massa) e l'energia di movimento come un'energia addizionale all'energia di massa — si riferiscono alle particelle *materiali*. Le particelle *senza massa* (fotoni e neutrini) posseggono invece solo l'energia di movimento e con esso una quantità di moto e un momento angolare intrinseco. La quantità di moto è una quantità vettoriale, cioè possiede una direzione e una grandezza. La formula relativistica per la quantità di moto p delle particelle *con* massa è:

$$p = \frac{m \cdot v}{\sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}}};$$

la formula per la quantità di moto delle particelle *senza* massa è:

$$p = \frac{E}{c}$$

in cui E sta per l'energia della particella: l'energia del movimento senza massa, designabile anche come energia dello spin.

¹ La velocità della luce è la velocità massima esistente nella Natura, che qualsiasi particella priva di massa può raggiungere; il fotone è però l'unica particella senza massa che è stata misurata con precisione.

Il fotone ha dunque una sua particolare forma di esistenza: esso è, senza per questo avere una massa. Per usare i termini sviluppati da noi nel corso dei capitoli precedenti, noi diremmo: non ha *materia* ed è soltanto *forma*.

I fotoni possono essere considerati pacchetti di energia. A voler precisare la loro funzione, è esatto considerarli vettori di energia. Essi nascono dall'oscillazione della carica elettrica di una particella, e all'atto del loro assorbimento riappa- re una carica che in presenza di materia — di particelle provviste di massa ed energia — può dar luogo ad un altro assorbimento. Senza l'incontro con la materia — e cioè nello spazio « vuoto » — il fotone si muove infinitamente per l'eternità.

Il fotone in sé è inosservabile. L'osservazione è limitata al momento in cui la materia emette o assorbe un fotone. Inosservabili sono inoltre i neutrini e i gravitoni, anch'essi soltanto graficamente rappresentabili. Fotoni, neutrini e gravitoni non possono essere considerati come « particelle »: il loro valore « fisico » si esaurisce nel rapporto quantitativo in cui esistono rispetto alle particelle provviste di massa — le particelle « costruttive ». Essi « esistono » solo in un mondo di puri rapporti e misurazioni. La loro esistenza deriva dall'osservazione della creazione e distruzione di particelle, cioè è un postulato dovuto all'*interazione* che avviene tra particella e particella¹.

§ 61.

Le particelle non sono separabili dalle loro interazioni: senza interazioni non esisterebbero, e nessuna particella è mai in quiete. L'unico modo di studiare le particelle è quello di studiare le loro interazioni; anche le loro proprietà particolari possono essere scoperte e misurate soltanto attraverso le interazioni: ciò che è evidente, dato che — come più volte da

¹ Va notato che anche le particelle provviste di massa sono riscontrabili soltanto attraverso le tracce e gli scatti di apparecchi: esse restano — per quanto riguarda la loro esistenza materiale — supposte e dedotte da esperimenti che ne registrano gli effetti per noi osservabili, sufficienti però per attribuire ad esse una « materialità ».

noi è stato spiegato — è sempre l'attività che definisce la forma esistenziale.

In riferimento alle interazioni, le particelle si dividono in quattro gruppi ben distinti. Il primo gruppo, caratterizzato da interazioni *forti*, comprende i mesoni e i barioni (compresi i protoni e gli elettroni). Fotoni, neutrini e gravitoni si riferiscono alle interazioni *elettromagnetiche*, alle cosiddette interazioni *deboli* e alle interazioni *gravitazionali*. Questi quattro gruppi distribuiscono le particelle secondo l'intensità delle loro interazioni, ed è evidente che le interazioni forti si presentano con le particelle più pesanti: cioè con quelle che hanno più *massa*. La trasformazione di queste particelle è pertanto limitata ad un numero ristretto, vincolato dalle leggi di conservazione. Più le interazioni sono deboli, più particelle vi si riferiscono e meno vanno soggetto alle leggi di conservazione. Sono queste le particelle con minore massa. Le interazioni più deboli si riferiscono alle particelle *senza massa* (i fotoni ecc.) che finiscono per non essere vincolati da nessuna legge di conservazione.

L'analisi delle interazioni conferma ancora di più la differenza esistente tra particelle con massa e particelle senza massa. Fin dove le prime possono essere messe in rapporto con l'osservabile e le seconde con l'inosservabile, le prime con la materialità, le seconde con qualche cosa che da questa si differenzia pur costituendone il fondamento, e fin dove queste differenze possono essere considerate come una continuità di elementi in graduale sviluppo oppure come forme diverse e ben definite, sono problemi che richiedono un'analisi più approfondita. Ma non si potrà negare che questa divisione delle particelle in due ordini — con e senza massa — risulta evidente nelle osservazioni, analisi e calcoli di tutte le forme e manifestazioni riguardanti particelle. E quantunque una visione generale dell'esistenza comprenda entrambi gli ordini, ciò nondimeno una profonda differenza separa le loro nature.

Importa però notare che senza l'ordine delle particelle *senza massa* l'ordine delle particelle *con massa* non potrebbe esserci: le prime costituiscono la premessa alle seconde. E se « con massa » ci troviamo ancora di fronte ad un mondo fisicamente comprensibile, « senza massa » entriamo in un campo che non

lo è più, pur essendo esso — concettualmente, cioè a rigor di logica — il fondamento del mondo fisico.

Ciò comporta però un « prima » e un « poi », cioè un ordine nel tempo. Ma l'uso che qui facciamo della nostra categoria temporale, ha soltanto un valore simbolico. In questo campo della pre-materia le categorie di spazio e tempo sono valori ideali, non corrispondenti alla nostra esistenza reale. Dato che la linea-universo della teoria della relatività è una linea statica in un continuo quadridimensionale che esclude un ordine e una direzione del suo tracciato, viene a mancare il concetto della direzione del tempo. Accanto alla inversione di tempo figurano, in questo continuo, due altre operazioni teoriche, cioè l'inversione di spazio (operazione di parità) e la coniugazione di carica (lo scambio di particelle con antiparticelle). Con queste tre operazioni teoriche, conosciute col nome di teorema TPC (tempo, parità e coniugazione) si arriva al concetto di antimateria.

Le conseguenze di queste teorie sono: una visione « geometrizzante » del mondo, la constatazione di una simmetria nella rappresentazione di spazio e tempo, e l'impossibilità che esista un evento che non possa accadere anche in inversione (legge di proibizione). Quest'ultimo punto fa sorgere domande e problemi anche in campo filosofico. Ma quando si finisce per considerare attuabili soltanto gli avvenimenti le cui inversioni sono fisicamente possibili, non soltanto si distrugge il nostro concetto di tempo, ma si esce dal mondo che per noi è fisicamente comprensibile. L'esistenza — ciò che è e che in qualche modo si comporta — non comprende soltanto la nostra esistenza fisica, ma le affianca un'esistenza diversa, un mondo che non corrisponde alla nostra realtà.

Quale è questo mondo?

§ 62.

Nell'osservabile è compresa la rappresentazione in tempo e spazio. L'energia agisce nel tempo e nello spazio dell'intuizione in cui disponiamo il mondo esterno: nello spazio gli oggetti, nel tempo gli avvenimenti.

La materia — l'osservabile — è per noi costituita esclusivamente da realtà fisiche che ci danno la rappresentazione di ciò che per noi è la «vera» Natura. Ma spazio e tempo dell'intuizione formano un metodo di misura particolare ed individuale e quindi non corrispondono alla Natura oggettiva, bensì a quanto di essa possiamo afferrare con i nostri sensi. Il soggettivismo che così risulta nei nostri concetti di spazio e di tempo, rende necessaria la creazione d'un sistema spaziotemporale oggettivo, con l'aiuto del quale rappresentarci la «vera» realtà.

Lo schema oggettivo della Natura, diverso dall'impostazione soggettiva d'uno spazio e d'un tempo dell'intuizione, si riferisce ad una forma di esistenza indipendente dalla percezione sensibile. Tale schema oggettivo è il continuo quadridimensionale — lo spazio e il tempo della teoria della relatività — che rappresenta l'unica forma spaziotemporale attribuibile alla Natura. In esso non figurano più «oggetti» — cioè esistenze fisiche — nel tempo e nello spazio, ma *eventi nel continuo*. Questi eventi nel continuo rappresentano le materie prime, le componenti oggettive della Natura: non hanno una continuità di esistenza nel tempo, bensì formano una successione continua di eventi (la linea-universo degli «oggetti»). Spazio e tempo della relatività sono categorie dell'*osservatore*, perché rappresentano una costruzione concettuale entro cui egli registra le proprie osservazioni.

Abbiamo quindi questo continuo quadridimensionale come schema oggettivo spaziotemporale della Natura oggettiva che sorge alle spalle dello spazio e del tempo della percezione sensibile. Quindi tutto ciò che entra nella sfera del continuo — gli eventi — non corrisponde più al concetto che comunemente ci facciamo della materia. Considerati sotto questo aspetto, gli eventi sono rappresentabili solo matematicamente, si riferiscono però ad una realtà considerata fisica, benché non abbia carattere di sostanza, concetto che la fisica moderna non ammette più e sostituisce col termine «misurabile» o «metrico».

Così la fisica si allontana dalla *concretezza* e penetra in un campo astratto e concettuale, che pur restando in stretto rapporto col campo «materiale», se ne differenzia profondamente. Nelle sue indagini la fisica si è fatta guidare dal concetto tradi-

zionale d'una realtà oggettiva, e, non trovandola più nella materia come al tempo della fisica classica, la ricerca in un'esistenza che è diversa dalla materia per l'incapacità nostra di afferrarla.

§ 63.

La fisica riconosce negli eventi i componenti della realtà oggettiva. La materia ne dà un quadro tutto speciale e sinteticamente ridotto: essa esiste come *sostanza* solo perché noi costringiamo la Natura in un ordine spaziotemporale specificamente nostro. La Natura oggettiva non è quindi composta di pezzi di materia in tempo e spazio, ma è un insieme di eventi in rapporto tra di loro.

La realtà oggettiva risulta pertanto una costruzione concettuale. Eventi forniscono in fondo soltanto un quadro della Natura; e se negli eventi vediamo l'aspetto osservabile della realtà inosservabile, bisogna che sia ben chiaro il significato della parola « aspetto », perché in questo caso non si riferisce ad altro che ad un'astrazione. Il fisico che arriva a ridurre la materia ad un insieme di eventi in rapporto tra di loro e in tale insieme riconosce la realtà oggettiva, dissolve con ciò la materia stessa — in quanto sostanza — in un concetto che la sorpassa: egli supera così il campo della realtà fisica. L'evento — che è *realtà* — non per questo corrisponde alla materia.

L'evento è la manifestazione dell'interazione; nell'evento avviene la creazione e la distruzione — cioè la trasformazione — di particelle. Tale fenomeno è un fatto istantaneo e localizzabile in tempo spazio, che possiamo collegare con l'idea dell'azione. Ma se a queste particelle — che sono « pacchetti di energia » e determinabili soltanto negli atti di trasformazione — si volesse attribuire una massa corrispondente alla loro particolare forma di energia, questa massa sarebbe pensabile soltanto in teoria. La massa ha presenza materiale quando è connessa con l'energia di esistenza (o di massa). Come questa possa sorgere dall'astrattezza rappresentata dagli eventi, è un problema che non ha soluzione, perché tocca il problema del passaggio

da una forma esistenziale ad un'altra e con ciò il problema fondamentale del divenire.

Con le particelle senza massa ci troviamo quindi di fronte ad un'assoluta non-materialità, che però non esclude — pur non richiedendolo — che da essa emerga il mondo delle particelle costruttive di cui si compone la nostra Natura.

Per spiegare che c'è un'azione che provoca la trasformazione di particelle, la fisica è ricorsa alla concezione del *campo quantitistico*. Questa idea del campo è sorta dalla necessità di dare allo spazio vuoto e al cosiddetto etere un valore di « sostanza che non sia sostanza »; ne è risultato un concetto quantitativo, definibile e misurabile e adatto per equazioni. Il campo rappresenta l'*essenza base* dell'Universo; su di esso poggia la struttura delle particelle e con queste il mondo materiale. Col campo colleghiamo pertanto l'idea dell'*essere*, così come con l'evento — nella sua forma di avvenimento in un punto dello spazio e del tempo, dal quale nasce il divenire regolare e continuo degli eventi macroscopici — colleghiamo l'idea di *azione*.

Il campo quantistico è un'idea difficilmente rappresentabile, perché nonostante il suo carattere corpuscolare si propaga come un'onda. La natura *duale* del campo corrisponde alla natura ondulatoria della materia. Onde e particelle sono aspetti diversi della stessa cosa e il campo non è una « sostanza » continua, ma corpuscolare, creabile e distruttibile. Il comportamento corpuscolare è però manifesto solo negli atti di creazione e distruzione (emissione e assorbimento di particelle).

In questo quadro la teoria della relatività e la quantistica si fondono. Dove non c'è onda, non c'è particella. La meccanica ondulatoria è il correlato della meccanica quantistica; essa descrive il comportamento completo delle particelle, si occupa però soltanto di probabilità e di « assembramenti » statistici, i quali ci danno quel determinismo apparente che consiste nella *legge delle medie*. La meccanica quantistica deve abbandonare la rappresentazione della materia entro schemi spaziotemporali e servirsi — in certo qual modo — di matrici matematiche per la rappresentazione ondulatoria, se vorrà ottenere un quadro dei fenomeni corrispondente a verità.

La descrizione matematica della Natura che in tal modo è

raggiunta, esula dal campo ristretto della realtà fisica, ossia della materia che in principio sembrava contenere l'intera Natura. La scienza ha dovuto dirigere le sue indagini verso un inosservabile che non entra nel concetto di realtà fisica. La descrizione matematica della Natura non nega una realtà ultima, ma non la conosce ed esclude a priori la possibilità di conoscerla.

Particelle e campi si confondono, ed è impossibile farsi un quadro di una simile esistenza, tra onda e particella, con i mezzi di cui la nostra mente dispone. È difficile realizzare l'immagine di un « campo » che non è vuoto e non è sostanza, che non è onda e non è particella, ma si propaga come onda e si comporta come particella, che esiste in tempo e spazio che però sono ideali, ma diventano *reali* quando in un preciso momento — quindi in un tempo e uno spazio definiti — avviene un evento di creazione o distruzione. Qui il relativismo einsteiniano e la meccanica quantistica che reggono tutta la fisica moderna, sono uniti in una visione che esula da ogni possibilità di un'immaginazione « fisica ».

§ 64.

Eppure questa prima forma di esistenza, che si riferisce a qualche cosa da noi concepibile soltanto attraverso simboli, non è meno *reale* della struttura materiale. Questa nuova realtà concepita come un insieme di campi in interazione e consistente di particelle non strutturali — cioè senza massa — rappresenta la *forma* nella sua essenza più pura, la base formale di tutta la Natura. Le sue proprietà sono valori quantitativi. La facoltà e la funzione delle sue « particelle » — cioè il loro modo di esistere — possono essere precisate, ma è impossibile precisare la forma stessa di quello che esiste, non potendosi vedere una differenza tra le « particelle » e il loro comportamento. In questa nuova realtà riconosciamo però la manifestazione originaria del rapporto quantitativo.

La funzione di queste particelle si riassume — come già si è detto — nel concetto di un movimento che deve essere inteso come attività dovuta ad un fattore da noi già definito

come una forma particolare di energia. Queste « particelle » posseggono una quantità di moto, un movimento sempre eguale e illimitato, esistono fuori dal tempo, quindi non sono localizzabili né isolabili, ma non possedendo massa non posseggono nemmeno inerzia e carica.

Una « particella » isolata col suo campo non è concepibile, perché priva di un rapporto qualsiasi. Soltanto una pluralità di campi crea la possibilità di una « misurazione », di un rapporto. Questa pluralità di eventi di creazione e distruzione costituisce la « sostanza » dei campi d'onda. Le « particelle » non sono che concetti teorici, ma permettono di farci un quadro del divenire dell'esistenza. Per la fisica moderna essi rappresentano l'esistenza primordiale che, vincolata da un ordine (leggi di proibizione e di probabilità), si presenta come esistenza di carattere organico — come esistenza *formale*.

Ma col porre l'esistenza formale quale esistenza primordiale vincolata da leggi, poniamo insieme l'esistenza *non* vincolata, cioè esistente al di sotto dell'ordine — come sottostrato, come condizione necessaria per lo svolgimento dell'ordine. Questa esistenza *non* vincolata corrisponde al concetto dell'esistenza pura senz'altra qualificazione: che è il concetto-base di ciò che è l'esistenza — cioè *il puro esistere*. Ad esso si riferisce la pluralità di « particelle » concepite senza relazioni reciproche: ciò che è naturalmente pura teoria.

Il carattere sperimentale della fisica accetta malvolentieri un ragionamento così astratto e lontano da ogni realtà sensibile. Il concetto dell'esistenza formale pura è per la fisica l'ultimo limite raggiungibile, e il voler andare oltre significa per essa perdersi in argomentazioni tanto astratte da risultare vane. L'esistenza pura senz'altra qualificazione è per essa il caos provocato dagli eventi fondamentali di creazione e distruzione su cui s'impone l'ordine. Eppure, quando la fisica moderna si riferisce al caos, definendolo più profondo e più fondamentale dell'ordine, essa oltrepassa senza volere i limiti del conoscibile che essa rispetta.

La visione moderna dell'esistenza originaria è in contrasto con quella cosiddetta classica che pone l'organicità in testa a qualsiasi forma di esistenza. Per la fisica classica l'organicità

è già contenuta nel fatto di esistere, mentre per la fisica moderna — che assume così una posizione simile alla nostra e corrispondente al ragionamento logico della filosofia — non dovrebbe esserci ragione che costringesse lo stato primordiale di totale anarchia — il caos — di seguire una qualsiasi forma di legalità.

Esistere senza forma è disordine — è esistenza caotica. Nel disordine non esistono relazioni: relazione è ordine. Disordine rappresenta unicamente il fatto di esistere. Con lo stabilirsi dell'ordine avviene perciò il primo fatto formale.

L'ordine comporta una *legalità*. Il campo va soggetto a leggi basilari, in cui sono espresse le *costanti* della Natura: sono le leggi di conservazione che comprendono in primo luogo le leggi di proibizione e di probabilità. Con l'ordine avviene l'*evento* come *primo atto formale*. Questo è l'evento nella sua forma *pura*: è l'affermazione concettuale di un'esistenza di cui il comportamento si esaurisce nella sua specifica funzionalità, misurabile con la quantità di moto ed esistente in una *continuità* di carattere cinetico; è l'affermazione di un fatto privo di effetto, il quale potrà risultare soltanto nella trasformazione in particelle provviste di massa. In un campo senza forma soggetta ad un ordine, invece, non vi è alcun fatto da constatare, nonostante che esso *sia* come pura esistenza.

§ 65.

Tutte queste osservazioni ci inducono a distinguere tra diverse forme della Natura nella sua realtà « fisica ». Ci risultano tre quadri della realtà:

1°. — la *pura esistenza* — il « vuoto fisico » —, senza rapporti e senza qualificazioni, così da apparire priva di qualsiasi forma; da essa si distacca;

2°. — il *campo quantistico*, come esistenza di particelle in rapporto *quantitativo*, di cui l'interazione è concepibile soltanto in forma astratta e si realizza con l'evento puro regolato dalle leggi di proibizione e di probabilità; manca il concetto di massa e con esso quello di energia, ma è presente una forma

particolare di energia (spin energy) che vale in quanto misura formale. L'evento puro è l'ordine formale portato nel caos della pura esistenza. Il campo quantistico corrisponde quindi alla *forma pura*, che è il *puro divenire*. Esiste l'essere perché esiste il divenire. Le particelle non sono altro che un insieme di campi in interazione, e perciò le forme originarie concepite come enti sono sostituite dalle interazioni soggette a leggi e provviste di certe quantità fondamentali (energia, moto).

3°. — A questo secondo quadro della realtà si aggiunge il quadro dell'esistenza di particelle in rapporto *qualitativo*, caratterizzato dalla presenza di massa ed energia. La distinzione tra campo quantistico e particelle « sostanziali » è data dalla presenza o assenza della massa (e dell'energia che le corrisponde); la massa « materializza » l'evento a scapito dell'esattezza nella rappresentazione dei fenomeni reali, la sua assenza, invece, dà l'esattezza della rappresentazione, però in forma astratta. Per farsi un quadro corrispondente alla « vera » Natura in base alla materia che è l'unica forma di esistenza sensibile, è necessario che questa sia spogliata della massa. Ed è così che l'« oggetto » materiale si muta in « oggetto » astratto. Con l'interazione delle particelle con massa avviene la creazione della materia (l'osservabile) e dell'*evento condizionato* dalle leggi di conservazione. Questa esistenza corrisponde pertanto alla forma *concretata*, cioè al divenire qualitativo o « materiale ».

Non a caso questi tre quadri della realtà fisica appaiono collegati tra di loro; essi formano una graduatoria, giacché il terzo quadro ha per premessa il secondo e questo il primo. Tale concezione trasferita nel nostro particolare quadro spazio-temporale rappresenta un logico *divenire*. E questo divenire fa sì che i tre quadri possono essere considerati momenti diversi ma successivi di una sola unità fisica. Anche per la fisica l'essere è inseparabile dal divenire, e seguendo lo sviluppo di questo unico fenomeno essa cerca l'origine della *materia* nel primo apparire di una forma di esistenza.

Tale modo di considerare il problema della Natura fisica è ineccepibile — lo giustifica l'evidente collegamento fra tutti i fenomeni fisici, che li unisce in un solo insieme —, ma ciò non

toglie che ognuno di questi tre quadri della realtà fisica ha la sua precisa e particolare forma di esistenza: non solo, ma non c'è nulla che faccia prevedere che dal primo quadro possa emergere il secondo e da questo il terzo — simile a quanto avviene nell'unità biologica, nella quale si distingue tra le tre forme di esistenza della pianta, dell'animale e dell'uomo.

§ 66.

Aggiungiamo ancora alcune considerazioni — per quanto generiche ed incomplete — alle osservazioni finora fatte.

Essendo l'essere inseparabile dal divenire, non c'è distinzione fra ciò che è e ciò che avviene. Ciò che è, è la conseguenza diretta delle interazioni ed esiste in quanto esistono le categorie di tempo e spazio — ideali o reali che siano. L'esistenza compresa come campo quantistico elimina qualsiasi riferimento alla materia e fa dell'esistenza fisica un quadro matematico. Dal campo quantistico sorge ogni altra forma di esistenza, che nasce e perisce come evento — sia in astratto sia in concreto gli eventi vanno soggetti alle leggi di proibizione, probabilità e conservazione: quanto più semplice è il carattere di un evento, tanto più grandi sono le probabilità di realizzazione che gli si offrono.

Le leggi finora trovate dai fisici per spiegare il comportamento della Natura ci presentano un quadro ancora incompleto. Si tende a scoprire una legge più generale, più fondamentale di quelle attualmente conosciute, che potrà forse stabilire una primissima ed unica formula, nella quale trovare la spiegazione per tutto il divenire fisico.

La scienza è guidata da questa visione che ha la sua ragione non soltanto nei postulati che emergono dai risultati stessi delle ricerche, ma anche — e non in minor misura — in atteggiamenti dello spirito umano che nella massima semplificazione riconosce il segno della verità e dell'assoluto.

Per quanto riguarda la conoscenza del mondo esterno, la fisica giunge dunque a risultati del tutto negativi. Costruire il

mondo fisico con ciò che si conosce, sembra oramai impossibile. Non vi è alcuna analogia tra la struttura atomica e la materia dell'esperienza. La struttura atomica non ci dà nulla di concreto. La scienza deve rinunciare alla ricerca della Natura oggettiva, per dedicarsi solamente a quanto è accessibile alla nostra conoscenza. Questo è, infatti, il compito della teoria dei quanti e della meccanica delle onde: esse ci forniscono una rappresentazione non della Natura oggettiva, ma soltanto della nostra cognizione della Natura; e poiché corrispondono all'osservazione, contengono forse — nei riguardi della Natura oggettiva — la definitiva verità matematica, ma allo stesso tempo confermano l'incertezza della nostra cognizione della Natura.

In questa indeterminatezza si sperde la ricerca della Natura oggettiva. La realtà risulta rappresentabile soltanto come concetto puro: un gruppo di formule matematiche. Il risultato ultimo dell'indagine fisica si presenta come pura forma di pensiero che assorbe in sé tutta l'apparente concretezza della Natura. Perciò la stessa scienza che dello spirito non ha voluto tener conto per considerare l'Universo soltanto nella sua realtà fisica, si vede costretta ad affermare la dipendenza di questa da un mondo concettuale che le sta accanto, la supera, eppure fa parte insieme con essa della stessa Natura. La distinzione tra un mondo esterno ed un mondo interno perde il suo valore, perché nel loro fondo i due mondi risultano della stessa essenza. La fisica è una scienza e non può disfarsi delle leggi che reggono la sua struttura. Ma le sue entità sono simboli, il suo schema oggettivo della Natura è soltanto un aspetto parziale di qualche cosa di più vasto. Il mondo fisico è forzatamente limitato ad un complesso di simboli metrici. Il mondo spirituale comprende molto di più, perché comprende un'attività cosciente a cui il mondo esterno è subordinato.

Tali sono le ultime conseguenze alle quali la scienza fisica è giunta.

§ 67.

Questo accenno alla fisica moderna intende sottolineare i seguenti punti: il campo della fisica è un campo limitato; la

realtà fisica — la materia — rappresenta soltanto una parte della Natura; il mondo esterno non corrisponde alla realtà fisica, bensì ad un mondo che comprende questa ed altre ancora; la materia è realtà fisica, ma con essa non si esaurisce l'essenza della Natura: alle spalle della realtà fisica appare un'altra realtà in cui la realtà fisica trova la sua spiegazione; la rappresentazione di questa realtà pre-fisica è un fatto puramente concettuale, lontano da ogni percezione sensibile. Così nell'indagine della scienza fisica il fattore spirituale arriva ad un'importanza del tutto nuova.

Peraltro non bisogna fraintendere la tendenza a concettualizzare che caratterizza la fisica moderna. Questa non sconfina nell'idealismo: dichiarando il mondo esterno non direttamente conoscibile, non lo nega, perché è troppo positivamente educata per abbandonare il principio di ogni sua considerazione, che è l'osservazione, la quale pone prima la materia e poi la sensazione. Lo spirito concepisce sì la realtà mediante simboli, ma sotto questa forma ottiene — o almeno dovrebbe ottenere — l'illustrazione dei fenomeni con completa verisimiglianza.

Col riconoscimento dei limiti della realtà fisica, la fisica tocca il punto nevralgico nel quadro che l'indagine fenomenologica fa della Natura; non soltanto essa distingue nella Natura tra materia e spirito, tra mondo esterno e mondo interno, ma la stessa materia le appare distinta in diversi aspetti. Il fisico è portato a vedere in questi aspetti derivazioni della sola ed unica realtà originaria, realtà che per lui resta sempre — anche se sconosciuta o non conoscibile o soltanto simbolicamente rappresentabile — quella che *sostituisce* in un suo modo speciale la realtà fisica, così che del nostro mondo fisico possa fornire la spiegazione « materiale ».

L'indagine fisica è circoscritta alla materia, perché essa è la base della percezione sensibile, cioè del nostro mondo della rappresentazione. La fisica cerca la materia nella sua forma oggettiva, indipendente dalla nostra sensibilità: cerca quindi la materia *pura* di là dalla percezione sensibile. Ma siccome la materia risulta essere l'evento condizionato, la fisica dovrebbe

riconoscere nell'evento *puro* la vera realtà fisica: la materia che essa cerca non è altro che l'evento puro sotto un nuovo aspetto. Epperò non si può fare a meno di distinguere tra questi due aspetti dell'evento: evento puro e evento condizionato — l'inservabile e l'osservabile —, distinzione intrinseca e non dipendente — come potrebbe sembrare — dalle possibilità limitate della nostra conoscenza.

Questa bipartizione dell'evento è implicita nel concetto che di esso ha il fisico, benché non ne faccia espressamente menzione e non se ne serve. La ragione è che, trattandosi di una concezione prettamente concettuale, essa è di nessun peso per l'« oggetto » osservabile.

L'evento è localizzabile soltanto nel continuo quadridimensionale. Esso è rappresentabile in tempo e spazio intuitivi solo quando attraverso il condizionamento la percezione sensibile entra in contatto con la materia. Il « condizionato » — che è l'« oggettivazione » — rappresenta perciò la materia concepita sulla nostra trama spaziotemporale, così che ne risulta quella sostanzialità che corrisponde alla concezione dell'effetto. La localizzazione dell'evento nel continuo è ciò che noi chiamiamo *condizionamento*; esso corrisponde all'effetto, cioè al fatto determinato e condizionato, quindi al *condizionamento dell'evento puro*. Così, dato che la materia pura corrisponde al condizionamento dell'evento puro — ossia all'evento localizzato nel continuo —, l'evento puro risulta essere il fatto puro, ossia la *determinazione pura*.

La rappresentazione della materia pura si muove dunque su di un piano *ideale* di spazio e tempo con conseguente causalità: il piano dell'esistenza determinata e condizionata dagli eventi. La nostra causalità corrisponde alla legge delle medie della fisica: al *probabilismo*¹.

¹ Il problematismo è il calcolo di quanto può accadere, non di quanto dovrà accadere. Le leggi fondamentali della Natura sono tutte leggi di probabilità che si riferiscono al comportamento medio di un gruppo di particelle, che è costante e che è una quantità esattamente definibile. Questa quantità è la « misura » della probabilità. La singola particella ha invece un comportamento incerto. Il rigoroso determinismo delle leggi naturali classiche ha dovuto ritirarsi di fronte all'indeterminatezza del probabilismo intrinseco che opera nella Natura. Così la teoria di uno sviluppo logico costante del feno-

L'evento è quindi osservabile come determinazione condizionata, e soltanto così è materia. Come determinazione pura è inosservabile e non è neppure materia, poiché per essere tale gli manca il condizionamento attraverso l'energia.

Materia di per sé è realtà fisica, ma — per la nostra comprensione diretta — il condizionamento della determinazione che costituisce la materia pura, non è meno astratto e concettuale della determinazione pura. Soltanto l'oggettivazione attraverso la sensibilità dà alla materia quella speciale realtà fisica che la rende rappresentabile nel tempo e spazio nostro. Ciò che per noi è materia, resta quindi limitato a quanto è rappresentabile in tempo e spazio intuitivi.

La materia *pura* è l'osservabile; la materia *nostra* è l'osservabile osservato, cioè distinto. Con esso si entra nel mondo da noi detto della distinzione con tempo e spazio e casualità per noi reali: il mondo della rappresentazione.

§ 68.

Queste come altre simili distinzioni trovano la loro giustificazione soltanto nell'analisi teoretica, giacché il fisico non saprebbe che cosa fare dei due aspetti dell'evento e non vede differenza tra materia pura e materia osservata. Quest'ultima rappresenta per lui soltanto l'«impronta soggettiva» che egli vorrebbe non prendere in considerazione. Vedervi la differenza significherebbe inoltrarsi nella via di una sistematizzazione fenomenologica degli elementi di cui dispone, ciò che comprometterebbe l'unità della sua scienza.

Dal punto di vista dell'*osservabile* l'evento non esiste se non sotto l'aspetto condizionato. L'evento puro non «esiste» nel senso di una realtà fisica: esso non è altro che il nostro concetto teorico dell'*inosservabile* corrispondente alla determinazione pura, al fatto puro che è astrazione matematica.

Ma, d'altra parte, nell'evento puro quale simbolo dell'inosservabile

meno e con esso il determinismo preconcepito si trovano confinati entro limiti assai ristretti. Nel comportamento della singola particella si può vedere l'espressione di una specie di «individualismo» presente già nelle forme elementari della Natura sotto l'aspetto di *caso*.

osservabile si riconosce il nucleo originario della materia, e, come tale, l'evento puro rappresenta una realtà altrettanto reale della realtà fisica. Affinché ci sia materia, tale realtà, simboleggiata dalla formula che corrisponde all'evento puro ed alla *vera* Natura — l'«oggetto» inosservabile del fisico —, deve diventare realtà fisica, atta ad essere a sua volta rappresentata nel tempo e nello spazio intuitivi.

Cioè, per essere distinto (materia osservata), il *fatto* che è determinazione pura (evento puro), deve diventare un *effetto* che è determinazione condizionata. L'astrazione matematica (l'inosservabile) si deve mutare in «oggetto distinguibile» (l'osservabile). Come già abbiamo detto, questo mutamento s'impenna sulla massa: evento con massa è materia, evento senza massa è soltanto un concetto matematico, una formula, e quindi *qualche cosa di diverso*.

È evidente il parallelismo tra questi concetti della fisica e i nostri. L'*evento puro* corrisponde al concetto di massa da noi sviluppata nel corso della nostra ricerca, e cioè come determinazione pura, fatto puro — che è appunto l'evento puro. Identico alla nostra massa l'evento puro si realizza nella *forma*, cioè — per ciò che riguarda la fisica — in formule matematiche, nelle quali l'evento puro è reso comprensibile. La nostra materia è l'evento condizionato che si realizza nella sostanza — per la fisica in particelle provviste di massa ed energia. L'apparire dell'energia muta l'evento puro in evento condizionato, l'inosservabile in osservabile, i valori formali quantitativi in valori sostanziali qualitativi.

La «vera» Natura non è quindi l'inosservabile ad esclusione dell'osservabile, ma entrambi sono realtà altrettanto «vere»: due mondi da tenersi distinti. La *materializzazione*, il *condizionamento*, quel più di massa ed energia, costituiscono una nuova forma di esistenza che emerge dall'esistenza formale.

Ma col riconoscere che tutto avviene secondo principi di matematica pura, non si distrugge la realtà della materia come tale; e la riduzione della Natura ad un gruppo di formule è

soltanto il segno che essa è regolata da leggi che oltrepassano il campo delimitato dalla realtà fisica. Per conto nostro abbiamo già discusso il valore della matematica pura come elemento base dell'esistenza e del concetto (v. § 47): qui ne troviamo la conferma anche nel campo della fisica. L'unica possibilità di comprendere con esattezza la Natura è quella di costruirsi un quadro matematico per mezzo di concetti puri e delle loro relazioni. La realtà rappresentata da queste formule non può essere concepita diversamente.

§ 69.

Ora avviene che il fisico, il quale abbandona l'evento condizionato per concentrare la sua attenzione sull'evento puro — e questo, per giungere più vicino alla « vera » Natura —, si trova di fronte alla situazione che gli si presentava quando indagava intorno all'evento condizionato. Ogni sua ricerca si era allora risolta in un esame dell'energia: tutte le definizioni della materia gli erano risultate contenute nell'accertamento della presenza dell'energia e della misurazione di essa.

L'energia rappresenta infatti la specifica attività « materiale ». Il valore della materia dipende dal *più* e dal *meno* di questa attività. C'è dunque un equilibrio tra materia ed energia, e ne consegue che la materia non è permanente ed indistruttibile: essa è *creata*, e questa creazione è dovuta all'energia.

Da questa situazione « energia — materia » che si presenta come evento condizionato, si distacca l'*evento puro* che il fisico considera l'« oggetto » inosservabile. Così il rapporto *qualitativo* risulta innestato sul rapporto *quantitativo*, e dalla particella materiale si risale alla particella priva di massa, cioè ad una forma di esistenza definibile soltanto matematicamente per mezzo della concezione del *campo quantistico*. I quanti — che definiscono ogni modificazione di particelle — ci conducono però all'astrattezza assoluta. E volendoli definire, il fisico si trova di fronte ad un nuovo fenomeno, caratterizzato dal movimento e dall'assenza della massa. Vige in esso un'energia che è diversa dall'energia potenziale delle particelle provviste di massa.

Questa energia di movimento è unita ai valori quantistici in una relazione identica a quella che unisce l'energia di massa alla materialità delle particelle: essa rappresenta la specifica attività delle particelle prive di massa e ne spiega la struttura.

Ma d'altra parte, da questa situazione «energia di movimento — valori quantistici» si distacca il *campo* come «oggetto» sul quale agisce questa forma di energia. È evidente che un campo preso isolatamente nulla ha di comune con l'evento. Un singolo campo è necessariamente senza evento. Per crearne il più semplice tipo occorre che in esso agisca una forma di energia.

Ora, già nel rapporto tra massa ed energia è contenuto un fattore di movimento (il c^2 della formula einsteiniana). In base alla teoria della relatività la massa di una particella in moto dipende dalla velocità della particella, cioè il più e il meno del movimento dà la specifica misura alla massa. Mancando la massa, l'energia — considerata come l'attività specificante le particelle in rapporto quantistico — risulta corrispondere al nostro concetto di puro movimento.

L'evento puro, rappresentato dalle particelle in rapporto quantitativo e corrispondente al nostro concetto di massa, è formato da due componenti, come l'evento condizionato che si compone dell'evento puro e dell'energia. I componenti dell'evento puro sono i valori corrispondenti ai nostri concetti di esistenza e movimento. Come equivalente fisico del nostro concetto di esistenza pura possiamo ricorrere al concetto del campo quantistico non soggetto ad alcuna legalità: che sarebbe il campo «puro» o — più semplicemente — il caos; e per il nostro concetto di movimento ci possiamo servire, come equivalente fisico, del concetto di un'energia di movimento priva di massa. Il rapporto dell'evento condizionato con l'energia si ripete quindi nel rapporto dell'evento puro con quest'altra forma di energia: ossia — nei termini delle nostre argomentazioni — ciò che per la materia è l'energia, per la massa è il movimento.

Pertanto anche il fisico dovrebbe distinguere tra queste due forme di energia: c'è sì un concetto generale — un'attività

generica — cui si sottomettono entrambe le forme di energia, ma di per sé l'energia presente nei quanti è qualche cosa di *diverso* dall'energia presente nelle particelle provviste di massa

§ 70.

Per concludere, riassumiamo in breve questa esposizione della fisica moderna nei suoi rapporti con la nostra concezione dello sviluppo dell'esistenza.

Distinguendo tra particelle con massa e particelle senza massa poniamo ipso facto una differenza che involve tutte le altre caratteristiche di queste particelle. Il problema è quindi di riconoscere questa differenza.

Con energia e massa ci troviamo nel campo « materiale », nel quale vale la formula einsteiniana: la massa richiede sempre la presenza dell'energia.

Senza energia e senza massa ci avviamo verso concezioni trascendentali che sfuggono alla ricerca fisica.

Tra questi due estremi c'è l'energia *senza* massa, né « filosofica » né « materiale », ma evidentemente di un carattere particolare.

Se consideriamo l'energia come la capacità di compiere « lavoro », pensiamo anzi tutto al fenomeno fisico. Infatti, le due energie dominanti nelle particelle sono quelle legate alla massa e al movimento. Ma se l'energia è la capacità di compiere « lavoro », qualsiasi *movimento* possiede energia prescindendo da ogni considerazione riguardante la massa.

Il movimento è il *facto* primordiale. E naturalmente ci deve essere qualche cosa che si muove: cioè quella forma di esistenza che corrisponde al movimento e che è diversa dalla forma che si manifesta con particelle provviste di massa.

Questa forma, noi la chiamiamo *massa*, per distinguerla dalla materia. Per noi la massa è la *forma pura*: un concetto matematico, astratto, esistente « per sé » non quello usato in fisica che è sempre condizionato. S'intende che anche la massa come è concepita da noi, ha il suo condizionamento — sempre astratto — che è dato dalla sua specifica attività. E questa atti-

vità è il *movimento*: la massa vive solo di « proporzioni » — di rapporti quantitativi.

La stessa distinzione e la stessa definizione si trovano, in fondo, nella fisica moderna. I suoi esperimenti la conducono a risultati che si spiegano soltanto per mezzo di segni o simboli. E se si ammette — per ipotesi assurda — che dietro a questi segni ci stia un'esistenza « fisica », si è costretti ad allargare il concetto di esistenza « fisica » per poter comprendere in esso due forme ben distinte di esistenza. La forma esistenziale che noi spieghiamo col concetto della forma pura, corrisponde alle particelle *senza* massa della fisica. Essa è rappresentabile soltanto per mezzo di simboli matematici composti in formule. E ciò che interessa è che queste formule differiscono da quelle che valgono per le particelle *con* massa, anche se le une e le altre si riferiscono a fatti che possiamo riunire sotto un unico e generico denominatore. Ci sono formule *diverse* per la quantità di moto di particelle *con* e *senza* massa: i due movimenti si svolgono in un modo diverso, anche se possono essere riferite ad un unico fattore — l'energia —, il quale però in questo caso è tanto generico da corrispondere piuttosto al concetto di *attività* o di *forma di attività*.

Da tutto ciò consegue infine che il concetto di particella si trova posto in ombra da quello di energia. La particella è effettivamente « in ombra »: essa è conoscibile soltanto attraverso la sua specifica forma di energia — la sua *attività* — ed è « rappresentabile » solo per mezzo del concetto di un « esistere in movimento ».

Se il fisico sostiene che la materia esiste solo perché noi tentiamo di costringere la realtà in un nostro schema speciale di spazio e tempo, egli deve pur ammettere che esiste una ragione per la necessità che abbiamo di tentare tale costrizione. In questo punto la fisica si trova di nuovo al limite delle sue possibilità, di là dal quale dovrebbe scorgere quelle che per noi sono le altre forme esistenziali.

Quando si entra in contatto col mondo che intravediamo attraverso il concetto del campo, i fenomeni fisici sono ridotti a valori simbolici non più misurabili con numeri; la matematicità che vige ancora nel mondo dell'evento puro, sparisce e

EVENTO PURO E EVENTO CONDIZIONATO

	EVENTO PURO	EVENTO CONDIZIONATO	
FORME ESISTENZIALI FORME DI ATTIVITÀ	esistenza pura campo quantistico esistenza pura formi di movimento	campo quantistico energia materia sensibilità percezione	
ATTIVITÀ	movimento	energia	
REALIZZAZIONE	particelle in rapporto quantitativo	particelle in rapporto qualitativo	
LEGGE	senza legge	leggi di conservazione	
	esistenza pura	esistenza sostanziale	
	determinazione <i>indeterminata</i>	determinazione della deter- minazione condizionata (tempo e spazio dell'intuiz)	osservato (distinzione)
	inosservabile (determinazione)	osservabile (condizionamento)	
			fisica

si risolve in qualche altra cosa: in un altro concetto di esistenza. Eppure dallo sviluppo di questi simboli si distaccano i numeri e le operazioni matematiche.

I simboli possono essere considerati le matrici delle forme matematiche, così come il loro mondo che nel campo «puro» avvertiamo, può essere considerato matrice del mondo della forma o dell'evento puro. Il campo privo dell'evento puro ci apre la visuale su questo nuovo mondo: il mondo dell'esistenza pura — la determinazione indeterminata — che si distingue dall'evento puro — la determinazione pura — appunto per la presenza o l'assenza di una pura energia di movimento.

La fisica potrà condurre le sue operazioni fino a questo punto. Gli studi che si sono concentrati su particelle ed onde, hanno condotto allo spezzettamento della materia. Ma poi anche le particelle ed infine i quanti si sono sbriciolati e si sono rivelati esistenti in virtù di un'*azione* che domina nel quadro del campo quantistico. Ci si rende conto che nel campo si presenta quella realtà che è la meta costantemente sfuggente della ricerca fisica. Ma la realtà del campo si spezzetterà anch'essa, perché anch'essa si rivelerà esistente in virtù d'un'attività.

Quest'ultima analisi porrà la fisica di fronte all'indeterminatezza stessa, ad enti non precisabili. In qualche modo le sarà possibile definire ancora ciò che noi chiamiamo l'attività pura, per dare al campo una struttura simbolica. Ma tutto il resto sorpassa ogni realtà: in base a che cosa agisce l'attività? Nei laboratori non vi sono strumenti adatti a misurare la trascendenza.

§ 71.

Una situazione molto simile a questa del fisico si riscontra in quella del biochimico quando egli si accosta al problema dell'ordine della vita. Con i dati che la sua scienza gli offre, egli spiega il divenire della vita organica in base ad una evoluzione chimica. Nel passaggio dalla materia morta alla materia viva egli scorge una lenta e graduale trasformazione di elementi del mondo fisico, e pertanto non ammette una differenza sostan-

ziale tra esistenza materiale ed esistenza viva, che per lui rappresenta una differenza puramente concettuale, non corrispondente alla realtà. E finché si muove entro il campo che è della sua particolare scienza e considera il solo aspetto materiale del problema, si trova certamente nel giusto.

È facile comprendere però che una tale posizione corre il rischio di perdersi nel più trito materialismo.

Per la biochimica il problema si riassume nella domanda in che modo la materia non-viva possa trasformarsi in materia viva, cioè come si possa spiegare il fenomeno della biogenesi nel suo aspetto fisico.

La vita è apparsa nel corso delle trasformazioni geologiche — e quindi fisico-chimiche — della terra attraverso un'evoluzione di milioni di secoli e attraverso continue interazioni tra sostanze organiche e inorganiche. Dalla semplice struttura di composti organici emerge una composizione più complessa di molecole: una struttura colloidale che si sviluppa attraverso relazioni intermolecolari entro uno spazio circoscritto tale da costituire ciò che può considerarsi forma individua di esistenza.

La velocità con la quale emergono e si sviluppano questi composti molecolari, dà la misura al progresso verso l'organismo vitale. Come in tutti i fenomeni naturali anche in queste interazioni di sostanze c'è sintesi e c'è distruzione: una dinamica che si allarga in tutte le direzioni creando strutture che soltanto se atte a rapide trasformazioni possono evolversi fino a forme vitali. Tale processo ha per conseguenza una selezione tra i composti. Di essi infatti non tutti trasformano la loro struttura in modo da condurre a formazioni di evidente carattere biologico: e più precisamente a quelle organizzazioni materiali che distinguono le forme di esistenza viva.

Il biologo può studiare tutti gli aspetti di questo processo. Egli sa che il fatto materiale osservato corrisponde al divenire del fenomeno vitale. Ma egli potrà spiegare — anche nelle forme più elementari — soltanto l'aspetto materiale del divenire che realizza, esprimendolo, il fenomeno vita: fenomeno che non potrebbe essere se non retto da tale organizzazione materiale, ma che come forma di esistenza — come nuova dimensione dell'esistenza — ne è diversa nella sua intima essenza.

Anche se persuaso che tra materia e realtà fisica dell'organismo vivo non vi è differenza e che non esiste una misteriosa « energia vitale » che possa spiegare l'origine della vita, il biologo è costretto a notare il distacco che separa quei due aspetti della Natura, distacco che non si spiega con la sola evoluzione materiale. Ciò che egli può analizzare fino nelle forme più evolute della Natura — e cioè fino nell'essere umano — è l'esistenza materiale che regge ciò che noi chiamiamo il mondo della rappresentazione. A questa esistenza materiale abbiamo dato il nome di latore — latore della sensibilità, dell'istinto, dello spirito —, ed è evidente che essa appartiene al mondo fisico, chimico e biologico. E anche se — per ipotesi — si potesse spiegare il pensiero in base a fenomeni fisicochimici, non è che con ciò se ne spiegherebbe l'attività: l'attività spirituale. Ciò che dal comportamento biologico sorge e prende forma, è un aspetto nuovo dell'esistenza, che senza la materia non ci sarebbe, ma che dalla materia si distingue per la sua natura che non ha nulla di materiale.

Sensibilità, istinto, spirito si distaccano dal mondo fisico come forme esistenziali del tutto nuove. Non sorgono e si sviluppano attraverso composizioni fisico-chimiche, bensì si valgono di queste per l'espressione di ciò che è la loro precisa e particolare funzione: quella di sentire, comprendere, esprimersi, e che trova nella coscienza e nell'attività creativa dello spirito la sua massima realizzazione. In tutte le sue forme l'attività rappresentativa si sovrappone alla materialità dell'esistenza fisica.

Verità, relatività e assoluto

§ 72.

Compito della conoscenza logica è la definizione del mondo come oggetto (vedi § 12). Tale definizione ci dà il vero aspetto del mondo: la conoscenza di ciò che è, di come è, di tutte le possibilità inerenti all'essere. La definizione del mondo come oggetto comprende quindi l'esistenza in tutte le sue forme. L'ideale della conoscenza sarebbe quello di conoscere le ragioni della legalità dell'esistenza — la causa trascendentale (la conoscenza dell'incondizionato di Kant) —, perché tale conoscenza è la condizione d'una conoscenza compiuta ovvero totale. Ma essa è esclusa a priori dal fatto stesso che la conoscenza è rivolta esclusivamente all'esistenza.

Ne segue che tutto quello che si può conoscere è compreso nell'esistenza. Quando si è arrivati a conoscere il *vero* aspetto del mondo, è ovvio che si conosce una *verità*, e cioè la verità sull'esistenza. Questa è anche l'unica verità che possa esistere. In ultima analisi essa è la *verità naturale* che appare nel procedimento logico sul quale si basa la matematica: nelle leggi logiche e nella loro legalità (vedi § 53). La verità si rivela come quella legalità che regge l'esistenza: essa è legata all'esistenza, è in quanto c'è l'esistenza; solamente sotto questa forma la possiamo concepire. La ricerca sistematica della legalità nell'esistenza è compito della scienza.

Così che anche la verità trova nell'esistenza i suoi limiti e, come questa, non è se non in rapporto a qualche cosa che la sorpassa: la legge c'è in quanto è stata posta. La

verità dell'esistenza resta chiusa nella cerchia del relativo; e con essa la legge e la logica.

§ 73.

Ma la verità non è «qualche cosa», bensì è «intorno ai rapporti tra cose» e abbraccia così tutta l'esistenza, compreso anche il momento segnato dal rapporto tra relativo e assoluto.

Abbiamo visto che tra le cose si possono concepire rapporti tanto fondamentali da corrispondere direttamente alla verità. Sono questi i fondamenti logico-matematici che ci danno la possibilità di afferrare la «verità naturale». Questi rapporti noi li consideriamo assoluti: sono i principi logici categoriali di cui si è detto (cfr. §§ 48 e 54).

Questi principî segnano i limiti della conoscenza. In essi la verità è basata sulla persuasione dell'evidenza. Ma non per questo la verità diminuisce di valore: abbiamo visto che la sua «assolutezza» è garantita dal fatto che le forme fondamentali della conoscenza risultano le medesime di quelle dell'esistenza in genere (vedi § 47). Qualora si disconoscesse questa particolare assolutezza dalla verità, s'infirmerebbe la stessa attività dello spirito.

Però la conoscenza di rapporti assoluti ci rivelerà soltanto che certi fatti sono *veri*: cioè corrispondenti a verità. L'assoluto risponde invece al «perché?» dell'esistenza. La verità immanente nell'esistenza è — teoricamente — raggiungibile. Ma con ciò non si spezzano i limiti della relatività. L'assoluto trascende l'esistenza: in esso riposa la non-relatività alla quale si riferisce tutto ciò che è relativo. L'assoluto è il non-essere: non è causato, né determinato, né condizionato. È la negazione di quanto è, e quindi per noi non rappresentabile.

Per noi l'atto creativo che dal non-essere porta all'essere resta inconcepibile: sarà per noi sempre un principio, un «ex novo», come lo *hiatus* tra forma esistenziale e forma esistenziale, oppure tra evento ed evento; con la differenza che qui si tratta del primo *hiatus*, quello con cui si mette in moto tutto l'organismo dell'esistenza. Nello *hiatus* non riconoscere-

mo mai la presenza d'un collegamento intrinseco: esso sarà per noi sempre un atto determinante, che, se entro l'organizzazione esistenziale può apparire come *volontà soggettiva* oppure come *caso naturale*, in questo caso-origine è *atto di volontà libera*.

Così che l'assoluto non è legalità, ma *libertà*. Legalità è la verità, e se c'è legge, verità, esistenza, non è se non per un atto di volontà libera: l'esistenza — e con essa la verità e la legge — è *in grazia* della libertà del non-essere.

§ 74.

Vediamo così da un lato la conoscenza avvicinarsi soltanto alla verità — mai all'assoluto —, e dall'altro la verità corrispondere soltanto all'esistenza. Tuttavia nell'esistenza deve in qualche modo risultare il suo rapporto di dipendenza, di relatività dall'assoluto, e questo rapporto dovrà spiegare la relazione esistente tra assoluto e conoscenza (cfr. Parte II, cap. IV).

Il rapporto di relatività dell'esistenza risulta nel fatto che essa si sviluppa: è un *divenire*.

L'esistenza appare come un insieme di dati in rapporto tra di loro, cioè come un'organizzazione, un sistema, e abbiamo visto tale sistema presentarsi sotto l'aspetto d'uno sviluppo di cui il principio è dato nell'atto creativo originario e lo sviluppo nella serie di forme esistenziali — se esso è considerato nel suo aspetto massimo — o nella serie di momenti esistenziali — se è considerato nel suo aspetto più ristretto —. Che risulti un sistema è ovvio, perché ogni forma d'attività è « comprensione » o « presa di possesso » dell'esistenza. In tale processo avviene l'organizzazione con relativa sistemazione della fase precedente: in ogni momento dell'esistenza è quindi riscontrabile un'organizzazione in atto. Per noi — esseri concettuali — non esiste altro che la comprensione concettuale, cioè l'organizzazione del mondo come oggetto. Il quadro di questo mondo organizzato è il nostro specifico sistema e — naturalmente — l'unico che per tale riconosciamo (cfr. § 31).

Ma un sistema non implica necessariamente uno sviluppo. La nostra conoscenza della Natura attraverso il mondo della

forma si riduce — come si è detto — ad un gruppo di formule matematiche. Queste non dicono nulla d'immediato della Natura reale e soltanto attestano che qualche cosa è, *esiste*, secondo principî matematici. Nel quadro che la fisica fa della sua Natura oggettiva, le serie di momenti esistenziali che costituiscono le linee-universo degli « oggetti », sono gruppi di relazioni matematiche con valenza in rapporto all'esistenza, ma non al divenire. Il *prima* e il *poi* sono dati dalle nostre categorie fondamentali: nella nostra organizzazione concettuale ci sarà sempre un divenire, perché essa è basata su tempo e spazio. Il sistema ci apparirà sempre come uno sviluppo, i rapporti tra gli « oggetti » (meglio: *soggetti*) — le relazioni matematiche — risulteranno rapporti causali.

§ 75.

Però tempo e spazio non hanno veste soltanto e unicamente nel nostro mondo dell'esistenza concettuale, perché in essi si riflette qualcosa che è valido per tutte le forme esistenziali.

Abbiamo visto che la causalità imposta la relazione tra i « soggetti » (rapporto oggettivo), tempo e spazio invece impongono lo stesso « soggetto » (rapporto soggettivo). Nel « soggetto » è contenuta l'esistenza e la sua attività: l'*Io vivo*; e questo è un rapporto che si ripete identico per tutte le forme esistenziali in riferimento ultimo all'esistenza come concetto categoriale (esistenzialità) ed alla causalità trascendentale.

Ora, nello spirito la categoria dello spazio è in diretto rapporto con l'esistenza, mentre l'attività è intimamente legata al tempo: nel fatto che *Io sono* fisicamente presente nello spazio, posso comprendere l'esistenza, nel fatto che *Io vivo* e divengo nel tempo, posso comprendere l'attività. Per questo, soltanto in base alla trama temporale può esistere per noi la *vita*; fuori dal tempo non vi è che astrazione. E, sempre per questo, il nostro specifico modo di vedere porrà la trama temporale come una realtà alla quale è sottomessa l'attività e lo spazio, mentre il fenomeno stesso avviene proprio nel senso contrario: il solito *proteron-hysteron* del rapporto psicologico.

Così risulta che nel nostro concetto di spazio si riflette

insieme con l'esistenza (l'*Io*) l'esistenzialità, nel nostro concetto di tempo insieme con l'attività (*vivo*) la causalità trascendentale. Dobbiamo quindi ammettere che le principali conseguenze del nostro concetto di tempo — la causalità e il divenire — non sono soltanto apparenze dovute al nostro specifico modo di vedere, ma corrispondono all'essenza di ciò che nella Natura corrisponde al nostro tempo, e cioè alla manifestazione della causalità trascendentale nell'esistenza in genere: all'attività.

§ 76.

Il tempo che per noi è reale (il tempo della coscienza), non corrisponde al tempo per noi ideale del mondo della forma. Quest'ultimo rappresenta soltanto una relazione artificiale con la quale interpretiamo quel mondo che quindi figura in termini astratti. Perciò manca al tempo ideale il carattere della realtà: la vita, l'attività, il *quid* del tempo nostro. E più precisamente gli manca la direzione, la così detta *freccia*.

Ma un sistema che non comprende attività, è privo di sviluppo, è astratto: un sistema matematico-logico. Un sistema vivo, organico, implica uno sviluppo e quindi comprende attività. Il continuo quadridimensionale della fisica è un'astrazione e si compone di pure relazioni, così che — come in una partita a carte aperte in tavola — il tempo ideale risulta senza direzione, perché prospetta tanti punti che si possono leggere come meglio si crede e non soltanto in un verso: tanto è vero che non c'è possibilità di trovare una prova fisica del moto nella Natura della fisica. Tutto ciò ha la sua ragione nella mancanza d'un tempo e d'uno spazio *assoluti* nella Natura della fisica che resta pertanto senza il punto di riferimento richiesto dalla stessa sua essenza relativa. Escludendo l'attività, si esclude anche la vita e la creazione, e con ciò il determinismo; per questo alla fisica risulta soltanto il *caso* che le rappresenta una delle tante combinazioni possibili. Per essa l'intervallo è caso, non creazione, e l'azione una misura (*erg. sec. = h*). Invece il tempo che per noi è il tempo vero, ossia il tempo con la freccia, possiede un *quid* che è l'attività.

Se quindi si fa a meno del divenire nel sistema, succede

che nel quadro della Natura che se ne ottiene, è abolita la vita. È indispensabile riferire l'esistenza alla causalità trascendentale, se si vuol comprendere la Natura come sistema organico: la Natura che è e vive, l'Io vivo. Spazio e tempo assoluti sono compresi nei nostri concetti di esistenza e di causalità trascendentale, dai quali perciò si deducono la relazione spaziale per le forme esistenziali e la relazione temporale per l'attività.

Il fisico che si attiene al campo del mondo della forma, considera solamente una parte della Natura; e pur conoscendo questa sua posizione, non riesce ad abbandonarla: egli vuol misurare tutto e perciò non tocca quello che non è misurabile. La misura delle cose gli dà l'*oggettività* che egli cerca.

Ma l'universo compreso come un tutto — il che in fondo è anche la mèta delle ricerche della fisica — richiede l'assoluto; il divenire e la relatività richiedono un *essere* in permanenza, una realtà superiore: appunto assoluta. E proprio con l'esame della Natura come un tutto¹ dovrebbe necessariamente entrare nelle considerazioni della fisica il problema dell'assoluto e dell'attività. Ma finché la scienza resta strettamente « fisica » (e cioè intenta alla ricerca d'un'*oggettività* ultima e fondamentale), non si può servire del concetto dell'assoluto. L'attività, invece, appare come generazione dell'elemento caso²: però riesce a sostituire soltanto in parte la freccia del tempo, e cioè per quanto l'entropia possiede un numero-misura connesso ad essa e quindi per questo verso può entrare nel campo scientifico del misurabile.

§ 77.

Per noi la direzione o freccia del tempo è data nel nostro tempo come empiricamente ci risulta. Se però si considera l'esistenza come un tutto, riferendola quindi alla causalità trascendentale (considerazione fenomenologica dell'esistenza in genere), non è più il tempo a « creare » la direzione, ma è la dire-

¹ Fisica termodinamica.

² Gradiente entropico.

zione che si rivela per quella impostazione trascendentale da cui sorge il tempo. La direzione del tempo diventa così elemento capitale dell'esistenza in genere, perché in essa si manifesta la causalità trascendentale quale suprema legge della Natura.

La direzione rappresenta la ragione, la volontà, che pone il fenomeno in un determinato modo. Per l'osservazione del fisico come per quella dell'uomo comune (rapporto soggettivo) il fenomeno precede la direzione. Per la considerazione fenomenologica (rapporto oggettivo), invece, il fenomeno trae esistenza e vita dalla direzione. È questo il solito *proteronhysteron* dei rapporti psicologici e fenomenologici. Come al fisico nel suo specifico mondo quadridimensionale risulterà sempre l'*elemento caso* e non un determinismo — il riflesso del caso è la creazione e la volontà —, allo stesso modo la concezione «aposterioristica» (perché in base ad osservazione: rapporto soggettivo) presenterà sempre al fisico, nella generazione dell'elemento caso, un'evoluzione che gli distruggerà ciò che è dato fin da principio. Invece la considerazione fenomenologica («aprioristica»: rapporto oggettivo) vede nell'evoluzione il modo di creare quanto occorre creare: la necessità dell'«occorre» introduce alla comprensione del determinismo. Nella considerazione fenomenologica il determinismo sostituisce il caso. Per il fisico l'aumento dell'elemento caso (seconda legge della termodinamica: entropia) porta allo stato finale: *tutto è caso*, cioè alla *disorganizzazione* completa. Per il fenomenologo la diminuzione delle possibilità creative porta allo stato finale: *tutto è creato*, cioè all'*organizzazione* completa. Nella disorganizzazione completa non c'è più posto per un nuovo caso, nell'organizzazione completa tutte le possibilità di creazione sono esaurite.

Per una situazione come per l'altra possiamo dunque dire che c'è un aumento d'un'entità, che dall'impostazione di essa conduce alla sua completa e totalitaria efficienza: da *uno* a *tutto*, dall'*unità* alla *totalità*, dal *primo* caso a «*tutto è caso*», dalla *prima* possibilità all'esaurimento di *tutte* le possibilità. Appunto per questo possiamo parlare di *sviluppo*.

Il perché dello sviluppo transcende l'essere. Ciò che si svi-

luppa è l'attività, la quale risulta attraverso l'intervallo che si para forme e momenti esistenziali e che, secondo le circostanze, è stata chiamata *hiatus* o caso o volontà.

Lo sviluppo — che è la *vita* — è quindi segnato dall'aumento dell'attività.

§ 78

Esiste quindi uno sviluppo che a noi risulta attraverso forme e momenti esistenziali.

Ma le forme esistenziali non sono se non lo sviluppo realizzato. L'essenza e la legge dello sviluppo sono contenute nell'intervallo tra forma e forma, tra momento e momento, poiché l'intervallo fa conoscere l'attività, la vita. Dobbiamo attribuire le forme esistenziali al fatto che qualche cosa a noi sconosciuta cerca di seguire una linea che la conduca da una forma più primitiva ad una più complessa. Questa incognita si rivela nell'attività. Non sono quindi le forme esistenziali che si sviluppano, bensì c'è tale incognita che si sviluppa attraverso esse. Noi ci troviamo entro lo sviluppo realizzato, ne possiamo quindi osservare le diverse fasi, ma il suo ultimo « perché? » ci sfugge.

La chiave dello sviluppo sta nell'intervallo.

La legge che regola l'intervallo è il principio a cui tutte le forme esistenziali vanno soggette, e corrisponde perciò alla legge della Natura. Considerato con la necessaria larghezza, il *principio dell'intervallo minimo* può corrispondere a questa legge (si veda la teoria del campo [Einstein] e le leggi dell'azione minima, del percorso più rapido e del percorso più breve).

È l'intervallo che c'insegna che qualche cosa segue il cammino più breve per giungere all'esaurimento di tutte le possibilità inerenti alla propria essenza. I punti di tale cammino formano la « linea-universo » e ci danno le forme e i momenti esistenziali. In teoria ogni forma e ogni momento sono matematicamente deducibili dalla forma o dal momento precedenti in base appunto al principio dell'intervallo minimo.

La ragione dell'intervallo ci sfugge, perché corrisponde alla

causalità trascendentale che per mezzo dell'attività si rivela. Possiamo soltanto dire che matematicamente non c'è se non la possibilità di sviluppo che conduce nel modo più rapido — cioè con l'intervallo più breve — alla massima efficienza (entropia).

Questo principio della massima efficienza non è contraddetto né dalla possibilità d'un arresto o d'un ritorno dello sviluppo sui propri bassi ¹ — che matematicamente non è da escludersi —, né da quel caso speciale che sembra sfruttare consciamente tale possibilità ².

Per quanto riguarda quest'ultimo caso, si tratta dell'interferenza di altri momenti esistenziali con quello osservato, in senso contrario alla normale direzione di questo. La retrocessione che ne risulta è soltanto apparente, perché essa rappresenta ciò nonostante il modo più rapido di sviluppo data appunto la speciale situazione. La singola retrocessione non è se non parte d'uno sviluppo organico più complesso e trova il suo riscontro nella possibilità d'uno sviluppo più accelerato in confronto al normale, quando l'interferenza agisce nella direzione del momento osservato.

Lo stesso vale per la possibilità matematica d'una retrocessione del divenire entropico. L'entropia può avvenire soltanto in base ad una molteplicità di momenti, e la stessa cosa vale ovviamente per la retrocessione. Questa si presenta quindi solo in seguito all'interferenza reciproca di una molteplicità di momenti: e perciò ogni momento può fungere da caso retrocessivo ai momenti compagni, e ciò, ben inteso, se si trova nella determinata situazione richiesta per il caso. Così che, conoscendo l'impostazione causale di un gruppo chiuso di momenti e astraendo da ogni possibilità di ulteriori interferenze, si potrebbe prevedere la direzione e l'eventuale retrocessione per lo sviluppo di questi momenti: ipotesi teoretica, questa, perché nella realtà non esiste un gruppo chiuso di momenti.

Perciò il problema è da risolversi soltanto in base alla totalità dei momenti: all'esistenza come un tutto. Ma nell'esistenza

¹ Sviluppo entropico.

² Il così detto demonio di Maxwell.

come un tutto, come già nel singolo momento, non c'è né retrocessione né caso speciale che la sfrutti (cfr. § 97).

§ 79.

L'attività aumenta (cfr. § 76), ed a questo aumentare segue l'evoluzione e la direzione del tempo. Nella prima forma dello sviluppo — la prima creazione — è quindi contenuto già tutto l'ulteriore divenire: in questo senso va propriamente inteso il determinismo. Il massimo dello sviluppo è raggiunto perciò con l'esaurimento di tutte le possibilità inerenti all'attività; e questo significa portare la creazione a compimento.

La prima possibilità è la forma originaria ed è la prima creazione. Ogni intervallo segna una nuova creazione. Partendo dalla prima possibilità si vede quindi l'unità primordiale svilupparsi attraverso una molteplicità verso la totalità.

L'atto creativo « primo » implica la trascendenza; occorre però osservare che tra questa prima creazione e l'apparire delle singole forme o dei singoli momenti esistenziali — che sono anche creazioni — non c'è *qualitativamente* nessuna differenza.

L'atto che pone il minimo di entropia del fisico — la sua massima organizzazione — corrisponde alla creazione dell'Universo. Difatti, nell'atto creativo originario non esiste ancora l'« elemento caso ». La massima entropia — la completa disorganizzazione del fisico — è il raggiungimento di una soluzione posta fin da principio con l'atto creativo originario.

Il processo dal minimo al massimo è l'evoluzione della creazione. Il massimo sviluppo coincide col completamento della creazione. La creazione compiuta non sarà più creazione, ma *creato*: senza attività, fuori da tempo e spazio, non misurabile con numeri, senza rapporti, eccettuato un rapporto unico ed infinito che smorza qualsiasi altra possibilità d'esistenza. A questo punto della soluzione è ovvio che la *vita* — la creazione — cessa di essere.

La Natura considerata come uno sviluppo ha quindi un principio ed una fine, ciò che non può essere ammesso dalla fisica, chiusa com'è nella realtà oggettiva; per la fisica, ammettere

una prima creazione ed una soluzione ultima, significherebbe mirare in qualche modo oltre i limiti che essa per sé ha accettati. (Ciò nonostante, prima creazione e soluzione ultima rientrano in un certo modo nella sua « oggettività » attraverso l'entropia della termodinamica.)

La matematica invece è in grado di seguire astrattamente uno sviluppo dall'origine alla fine: ma nel caso specifico dello sviluppo della creazione — della vita — sarà difficile ricavarne un'idea precisa, poiché il concetto della totalità che pone termine allo sviluppo, è il superamento dello sviluppo stesso: una nuova creazione e quindi un passare oltre l'essere. E, oltre l'essere, si ritorna nel non-essere da cui si è partiti? E il non-essere del « prima » corrisponde al non-essere del « dopo »?

§ 80.

La creazione stessa, che si trova nello sviluppo ed è in virtù dello sviluppo, ha quindi una direzione da seguire.

Questa direzione è segnata dalla necessità di esaurire le possibilità inerenti alla creazione stessa. Cioè: la creazione è mancante di qualche cosa; in essa si verifica perciò uno *squilibrio*; su questo squilibrio s'impernia ogni attività, ogni direzione, ogni sviluppo e quindi la stessa esistenza della creazione. Il bisogno di provvedere a questa mancanza è implicito nella creazione: noi lo chiamiamo il *bisogno metafisico*. La creazione è tutta pervasa da una tendenza. Nell'equilibrio cessa la tendenza, e con essa ogni attività, ogni tempo, ogni forma esistenziale.

Lo sviluppo è la tendenza realizzata. L'evoluzione si misura sulla falsariga della tendenza. L'essere in sviluppo come risulta a noi attraverso forme e momenti esistenziali — ciò che noi chiamiamo il Mondo, l'Universo, la Natura — è la realizzazione di ciò che si sviluppa (la realizzazione dell'attività), e rappresenta l'organismo della Natura.

Così, in genere, si può dire che ogni essere in sviluppo è un organismo.

L'essere in sviluppo è « mancanza ». Lo sviluppo tende verso una mèta. La mèta segna il compimento dello sviluppo e quindi sta oltre lo sviluppo e l'essere. La tendenza ovvero il bisogno

di raggiungere questa mèta è il bisogno metafisico. Pertanto l'essere è attività, la mèta è stasi.

Nell'essere la creazione — essendo in corso — non si possiede; essa non comprende tutte le possibilità inerenti alla sua natura ed è quindi costretta a seguire la propria tendenza. La mèta segna il punto in cui la creazione comprende tutte le possibilità: in tale punto essa è totalmente creata e quindi libera da ogni costrizione dovuta alla « mancanza », libera quindi da ogni attività.

Perciò l'essere è legame che tende verso la libertà. Tutto lo sviluppo delle forme esistenziali è solo perché c'è questa tensione tra legame e libertà, perché c'è il relativo e — fuori da esso e sopra di esso — l'assoluto. L'esistenza è relatività, e relatività è tendenza, e la mèta della tendenza è l'assoluto. L'essere si evolve verso questa mèta che non sta nel tempo, e quando la raggiunge vi trova la sua fine.

Il bisogno metafisico

§ 81.

Dopo aver fissato i rapporti vigenti tra esistenza e assoluto, ritorniamo alla conoscenza.

Benché sia rivolta esclusivamente all'esistenza, la conoscenza tende all'assoluto come qualsiasi forma dell'essere. La relazione tra essa e l'assoluto trova la sua spiegazione proprio nel rapporto tra esistenza e assoluto.

La conoscenza è limitata all'esistenza. L'unica verità che essa possa cercare, è la verità che si riferisce all'esistenza. Ma l'esistenza è relatività, e questa si manifesta nella tendenza e nello sviluppo che sono parte intrinseca dell'esistenza. Perciò anche nella conoscenza che è un aspetto dell'esistenza perché legata ad una precisa forma esistenziale, debbono manifestarsi tendenza e sviluppo. Quindi è necessario ammettere che la conoscenza non tende a conoscere la verità dell'esistenza, bensì a superarla nell'assoluto; l'ideale della conoscenza è posto nell'assoluto e corrisponde — come già abbiamo visto — al conoscere la causalità trascendentale.

Ma l'ideale è irraggiungibile. La conoscenza non può giungere se non al riconoscimento dell'incapacità di attingere con i propri mezzi la completa conoscenza; essa è chiusa entro la sua relatività, entro l'esistenza, entro la verità di questa, e perciò non può conoscerne la causa. La perfetta conoscenza conduce soltanto alla rassegnazione.

Da un lato ci risulta dunque che la conoscenza non può tendere se non alla verità, dall'altro che questa tendenza è un par-

ticolare aspetto del bisogno metafisico che appunto va di là dalla verità.

Nella vita spirituale si esprime quindi per mezzo della conoscenza un bisogno che tende oltre i limiti assegnati alla conoscenza.

Ora, la conoscenza in questione è conoscenza logica, e se in essa fosse compresa tutta la conoscenza, al termine della sua fatica le risulterebbe soltanto una totale rassegnazione. La conoscenza logica non soddisfa il bisogno che in fondo costituisce la sua stessa ragione d'essere.

Conoscenza logica considerata per sé è sterile; ha senso solo, se stimolata dal bisogno metafisico. D'altra parte ogni sforzo per superare tale sterilità col ragionamento è destinato a fallire; la ricerca del vero sboccherà sempre nella conoscenza della relatività e quindi nella rassegnazione in un fato incomprendibile. L'interrogativo posto dalla relazione tra conoscenza e assoluto non può trovare in nessun modo la sua soluzione nella conoscenza logica.

Però questa non è l'unica forma della conoscenza. Accanto alla conoscenza logica esiste la conoscenza intuitiva. Fin qui abbiamo osservato il campo e la teoria della conoscenza, rimane da osservare ancora l'esperienza della conoscenza e come essa s'inquadra nel concetto che ci siamo fatti dell'esistenza. Ci chiediamo, cioè, quale sia l'esperienza che insegna allo spirito la presenza del bisogno metafisico, per cercare in essa la virtuale soddisfazione della tendenza che esiste nel campo della conoscenza: la conoscenza vissuta della relazione tra l'Io e l'assoluto.

§ 82.

La conoscenza si rivolge in due modi all'esistenza: logicamente ed intuitivamente. La conoscenza logica ci dà la conoscenza oggettiva dell'esistenza; la conoscenza intuitiva ci dà la conoscenza soggettiva dell'esistenza. Abbiamo fin ora considerato il problema del bisogno metafisico soltanto dal punto di vista della conoscenza logica, cioè genericamente e teoricamente, e non ancora da quello della conoscenza intuitiva.

La conoscenza logica è conoscenza empirica generica e conoscenza aprioristica teorica, a seconda che venga costituita da idee specifiche o pure (conoscenza logica specifica e conoscenza logica pura). Essa è quindi conoscenza in base a *pensieri logici*: relazioni di concetti specifici o puri che sono definizioni nel tempo specificato (passato e futuro) o valevoli per tutti i tempi.

La conoscenza intuitiva, invece, è conoscenza in base a *sentimenti* che sono pensieri *non* logici: conoscenza empirica individuale che contrappone al *sapere* dell'esistenza il *vivere* l'esistenza, alla *definizione* l'*espressione* che ha valore soltanto nel presente. Mentre col procedimento oggettivo della definizione si sviluppa il *campo* della conoscenza (conoscenza logica specifica corrispondente allo sviluppo del concetto) oppure la *teoria* della conoscenza (conoscenza logica pura corrispondente allo sviluppo della logica), col procedimento soggettivo dell'espressione si sviluppa l'*esperienza* della conoscenza, cioè la conoscenza di noi e del nostro mondo in quanto viviamo, e quindi sempre nel presente. Questo è lo sviluppo della *coscienza* quale terzo valore ideale dei rapporti della conoscenza accanto al concetto ed alla logica (cfr. Parte I cap. I e III).

Ora, l'esistenza rappresenta uno sviluppo. Il procedimento oggettivo della conoscenza ci dà perciò il campo e la teoria di esso, il procedimento soggettivo invece ce ne dà l'esperienza. Ciò significa che col procedimento oggettivo constatiamo lo sviluppo, col procedimento soggettivo lo viviamo. Nella conoscenza oggettiva che ci dà la definizione dello sviluppo, si conosce tutto ciò che è, si conosce che ciò che è, è relativo, si conosce l'impossibilità di conoscere l'ideale della conoscenza: la mèta trascendentale dello sviluppo. La conoscenza soggettiva invece non è definizione, ma espressione; cioè tutta l'esistenza è soltanto come esperienza dell'Io; non è possibile che ci sia per la conoscenza intuitiva il distacco segnato dalla rassegnazione alla quale giunge la conoscenza logica (« so che non posso sapere »), perché lo stesso bisogno metafisico che per la conoscenza logica costituisce la barriera tra il comprensibile relativo e l'incomprensibile assoluto, è per la conoscenza intuitiva parte integrante della vita, cioè di se stessa. (O *vivo* questa deficienza — e con

coscienza — o *non la vivo*: se la *vivo*, è conoscenza intuitiva in pieno; se *non la vivo*, nemmeno la conosco).

L'oggettivazione concettuale che ci permette di distaccarci dall'esistenza, non è sufficiente per darne una spiegazione integrale, cioè per condurre alla comprensione che sorpassa la relatività. La soggettivazione invece *vive* — è — in virtù della ragione inspiegabile ed ogni suo concetto (*sentimento*) non è se non la manifestazione del bisogno metafisico, poiché essendo *tendenza* include — negativamente — la ragione inspiegabile.

Perciò bisogna domandarsi quale aspetto assuma lo sviluppo se riferito all'Io.

L'Io (Io-soggetto) segue le leggi del divenire come qualsiasi altra esistenza, quindi anche nell'Io è presente la tendenza all'assoluto. La legge dello sviluppo non può essere contraddetta dall'impostazione psicologica della conoscenza. Quando il punto di riferimento per l'esistenza non è più l'esistenza categoriale, ma l'Io, l'attività non figura più sviluppo di forme esistenziali (fenomeno-oggetto), ma è essa stessa la vita dell'Io-soggetto, la vita vissuta dall'Io, lo sviluppo della coscienza. La causalità trascendentale (caso, creazione) diventa volontà di vivere dell'Io, lo sviluppo col suo bisogno metafisico appare come vita *voluta*, vita con finalità. Non si conosce la verità oggettiva, ma si vive — *si esperisce* — la verità nel proprio Io, e cioè nel presente: *hic et nunc*.

L'intera impostazione oggettivistica dell'esistenza subisce allora uno spostamento: è necessario perciò individuare le forme oggettive dello sviluppo sotto l'aspetto soggettivo dell'esperienza.

§ 83.

L'esperienza corrisponde alla memoria dell'evidenza (cfr. §§ 7, 12); in essa la sensazione diventa rappresentazione, e ciò avviene in base all'intelletto che ne sa ricordare la distinzione. Così per l'Io risulta praticamente o ricerca o fuga — che sono date dall'intelletto — di quanto fa bene o fa male — che è dato dalla sensibilità —.

Per la comprensione soggettiva il mondo della rappresentazione si divide dunque nei seguenti due campi: quello del benessere e quello del malessere, l'uno confacente, l'altro non confacente all'Io, ciò che significa: confacente o non confacente alla propria natura e perciò al proprio sviluppo. Si tratta — in termini semplici — del *piacere* e del *dolore*.

Il piacere è l'*organizzazione* in cui l'Io è in armonia con se stesso, e rappresenta la compiutezza e la certezza. Il dolore è la *disorganizzazione* in cui l'Io è in disarmonia con se stesso, e rappresenta l'incompiutezza e l'incertezza. Il dolore è una *manca*nza che si risolve soltanto nella compiutezza del piacere. Ma abbiamo visto che questa mancanza è l'elemento base della tendenza oscuramente attiva nella Natura. Il piacere rappresenta la mèta e perciò la stasi, il dolore la tendenza e perciò l'attività. Per questo il dolore precede sempre il piacere: nel mondo della rappresentazione vi è sempre una disorganizzazione da risolvere in un'organizzazione, onde il continuo ricercare e fuggire.

Da tale situazione nasce la tendenza insita nell'Io, che lo induce a voler liberarsi dal dolore. La causalità del mondo oggettivo diventa così *finalità*; lo sviluppo non è più tendenza a superare il relativo — tendenza all'assoluto —, ma volontà di liberarsi dal dolore. Per l'Io, non è la sua specifica forma esistenziale che *deve* tendere per sua natura verso la compiutezza, bensì è esso stesso — l'Io — che *vuole*, di per sé e per sé, la compiutezza. Che questa volontà sia dovuta alla sua specifica costituzione e che sia soggetta ad un determinato sviluppo, all'Io non interessa affatto: per esso la volontà è *sua*, ed anche il sapere della propria determinatezza — cioè della propria relatività — nulla cambia a questa sua posizione (ne spiegheremo il perché più avanti, § 86). Questa volontà è il punto d'appoggio per la costruzione del nostro mondo, che poi è il mondo della rappresentazione.

Infatti, tale situazione volitiva vale per tutto il mondo della rappresentazione e costituisce un problema non solo per l'intelletto, ma anche per il senso e la ragione. È possibile liberarsi dal dolore « sensibilmente », e il problema allora è biologico, « istintivamente » ed è psicofisiologico, « spiritualmente » ed è psicologico. L'evoluzione segnata da queste tre tappe corri-

sponde all'evoluzione delle rispettive forme esistenziali: soggetto, oggetto, concetto. Per il mondo del concetto — il nostro specifico mondo — sorge da tale impostazione il problema del bene e del male: il dolore in esso è un'idea, non una sensazione o una rappresentazione. Queste appartengono ai mondi del soggetto e dell'oggetto, i quali, benché siano contenuti in noi, non formano il nostro specifico mondo: ne fanno parte sinteticamente, come — sempre sinteticamente — ne fanno parte le altre forme esistenziali che possono anche, secondo la situazione della nostra vita, spingersi in primo piano. Ma in questi casi noi viviamo come animali o piante o materia o anche come semplice forma, e non come rappresentanti dello spirito, cioè uomini.

§ 84.

Nell'Io la relatività dell'esistenza si esprime come dolore. La vita stessa risulta così null'altro che dolore. Il mondo instabile, mutevole, incerto che circonda l'Io — ed è tale mondo tutto l'Io —, gli reca quel dolore che esso poi tenta di superare. Ma il dolore dovunque riaffiora: tutto si rivela dolore. Il piacere si dimostra sempre illusorio e non è se non per dare consistenza al dolore.

Così il dolore diventa il grande mistero, il problema fondamentale dell'Io. Ultimo e più grande dolore, e più misterioso, è la morte. Il mistero del dolore, cioè della vita e della morte, si può risolvere solo con l'attingere la certezza, col superare l'incompiutezza, la relatività del mondo. L'Io capisce che portando l'ordine, la stabilità, la certezza nel mondo che lo circonda, risolve anche il problema del suo essere. La tendenza del dolore e la staticità del piacere sono le componenti della sua vita: nella tendenza vede la sua vita dolorante, nella staticità la mèta desiderata dove il dolore non è.

Ma il piacere concesso in vita è solo un richiamo al dolore, perché la staticità del piacere lega questo all'attimo, e il passare è dolore. L'Io vorrebbe realizzare in vita il non-dolore, superare la vita-dolore nella stessa vita. Quindi il superamento della vita che gli si prospetta, non è da intendersi come negazione

della vita, ma come continuazione oltre i propri angusti limiti, come perpetuazione che esalti e sublimi la vita: perché la morte che tronca il suo specifico essere, non può rappresentare la soluzione agognata, ma soltanto il più atroce e incomprensibile dolore.

Al contrario, ogni atto che assicura la conservazione e la perpetuazione della vita, è piacere, e in primo luogo la procreazione, perché è continuazione della vita oltre l'Io. Così il « sommo piacere » da contrapporsi al « sommo dolore » ed in cui si sublima la vita, è rappresentato dall'amore. L'atto vitale per eccellenza — il culmine fisiologico della vita — diventa simbolo di vita, cioè di non-morte, di non-dolore che è piacere.

Amore e morte: in questo binomio è contenuta simbolicamente la spiegazione del contatto del relativo con assoluto entro l'ambito della conoscenza.

§ 85.

L'Io mira perciò ad un fine preciso che corrisponde esattamente al massimo livello del suo specifico sviluppo: essere senza dolore. In questo suo fine si riconosce la tendenza all'assoluto come essa risulta all'Io attraverso l'esperienza, e non il termine logico d'uno sviluppo causale. L'attività creativa dell'Io è la volontà, e nella volontà appare la causalità soggettivizzata nell'Io.

Ma siccome la sua volontà non abbraccia l'universo, l'Io si trova continuamente in contrasto con altri « atti creativi ». Questi, se hanno origine in organismi del mondo della rappresentazione, sono *volontà* altrui; se hanno origine in organismi del mondo della forma, sono *casi*. Esiste quindi una volontà biologica ed una psicofisica accanto alla volontà psicologica, a seconda che si tratti della sensibilità, dell'istinto o dello spirito. Il massimo livello che da ciascuna di queste volontà può essere raggiunto e che per ciascuna costituisce l'ideale d'esistenza — la massima « entropia » soggettivisticamente considerata (se di ideale e di soggettivismo in questo senso traslato è possibile parlare) —, è rappresentato dalla facoltà della specifica attività

sviluppata ad ultima spiegazione o causa del proprio essere ed è questa il « Dio » di ciascuna volontà.

Così il Dio dello spirito è una ragione superiore che crea il mondo con giudizio, appunto perché la facoltà dell'attività spirituale è la ragione e il suo mondo il mondo delle idee. Per il mondo della rappresentazione, Dio è soltanto un intelletto superiore, una volontà istintiva — non razionale —, ciò che non toglie che sia regolare volontà. Si risale perciò dalla volontà come giudizio alla volontà come memoria ed alla volontà come distinzione, e si arriva al *caso*, quando — nel mondo della forma — si ha come « Dio » una quantità superiore dalla quale emana il fatto determinato: appunto il caso.

Anche nel campo dell'esistenza determinata si riscontra una suddivisione: il caso come fatto precede il caso come effetto, ossia — tralasciando il *primo caso* del mondo dell'essere in genere quale caso essenziale — ci si trova di fronte ad un caso formale e ad un caso sostanziale, a seconda che esso dipenda dalla quantità o dalla qualità. Il caso formale è il « caso matematico », il caso sostanziale è — sembra — il « caso termodinamico ».

Il caso quindi non è altro che la causalità come appare oggettivamente all'Io-soggetto.

Il contrapporsi di altre volontà e del caso alla sua volontà fa sì che l'Io conosca la vita soltanto come un continuo combattimento. Lo sostiene e lo guida l'idea della mèta da raggiungere: da essa, pertanto, gli viene il dovere o ciò che si dice la legge morale.

Seguire lo svolgersi di tale lotta significa — come in seguito vedremo (cfr. § 123) — rendersi conto dello sviluppo soggettivistico dell'Io.

§ 86.

Il rapporto di dipendenza del relativo dall'assoluto risulta — come abbiamo detto — nel fatto che l'esistenza si presenta come uno sviluppo causale. Lo sviluppo c'è, perché c'è una ten-

denza che permea l'esistenza, e la tendenza c'è, perché c'è una mancanza nell'esistenza, che essa cerca di soddisfare. Se noi consideriamo tendenza e mancanza dal punto di vista dell'Io, cioè se soggettivizziamo tendenza e mancanza, invece della tendenza ci risulta la volontà — e perciò lo sviluppo non si dimostra più causale ma finalistico —, e invece della mancanza il dolore.

Alla domanda che ci siamo posti in principio, possiamo quindi rispondere: l'esperienza che insegna allo spirito la presenza del bisogno metafisico, è il dolore.

Ma questa volontà dell'Io, questo suo desiderio di raggiungere un fine in cui non ci sia dolore, è frustrato dalla conoscenza. Mentre la volontà tende a superare il dolore, la conoscenza dimostra che non è possibile. La conoscenza è legata al fenomeno, e pertanto alla verità. Le sue ultime realtà sono le leggi dell'essere. Ma queste, appunto perché legate al fenomeno, restano nel relativo e circoscrivono il campo della conoscenza a quello della verità intorno all'esistenza. Da qui la rassegnazione completa imposta alla conoscenza.

C'è quindi un sapere ultimo nel quale confluisce e si conclude tutto il sapere comune, una specie di sintesi del sapere, di sapere totalitario: «il sapere della relatività del tutto sapere». Tale sapere pone il termine alla conoscenza logica e nega con ciò la possibilità d'una soluzione del problema dell'esistenza. Esso rappresenta l'ultima verità e, come tutte le verità, si riferisce soltanto all'essere, cioè al relativo.

Però abbiamo detto che l'Io non cerca la verità, bensì il superamento del dolore, una certezza che si opponga all'incertezza dell'esistenza. La verità quale mèta della conoscenza non ci dà questo superamento, poiché la conoscenza della «verità assoluta» non *esiste*. La verità, quindi, può essere soltanto un mezzo per raggiungere ciò che l'Io vuole. La verità ci dà la legge dell'essere; l'Io si vuole liberare dalla legge dell'essere. La massima «entropia» per l'Io è essere senza dolore, senza malessere, senza disarmonia: e questo vuol dire essere senza volontà. Ma fino a che è, è con volontà nel dolore; e l'impossibilità di superare il dolore rivelatagli dalla conoscenza non gli toglie la volontà di tendere, poiché proprio la stessa impossibilità gli crea quel dolore che lo obbliga a tendere.

§ 87.

Ora, la presenza del dolore è un *sentimento* ed è quindi da riferirsi alla conoscenza intuitiva. La conoscenza intuitiva considerata dal punto di vista dell'Io — ossia soggettivisticamente (psicologicamente) — è la coscienza. Anche la coscienza vale soltanto nel presente. La conoscenza soggettivizzata della presenza del dolore è dunque un atto della coscienza.

Ma se nella coscienza il dolore è vissuto, nella coscienza si trova anche la *certezza* che il dolore abbraccia tutta la vita e che perciò, finché si vive, si deve perseguire il bisogno tracciato dal dolore, pur essendo consci che mai si attingerà il non-dolore: perché vita è legame.

Questa è la coscienza della propria relatività che corrisponde alla rassegnazione della conoscenza. Quel sapere e questa certezza si equivalgono, benché ci sia un contrasto nelle loro rispettive posizioni di fronte al problema dell'essere: dove la conoscenza logica nega la soluzione del problema, la conoscenza intuitiva ne accetta la ricerca, per quanto essa sia vana. In questo punto tutte le diverse forme dell'attività dello spirito — empirica e aprioristica, individuale, generica e teorica — confluiscono in un'unica posizione. Dal sapere e dal volere si passa alla rassegnazione che ad entrambi pone i limiti. È questa la conoscenza del rapporto tra assoluto e relativo, tra non-essere ed essere, la coscienza del legame e della libertà. Ed è proprio in questo punto che logica ed intuizione si congiungono.

§ 88.

In un certo senso la rassegnazione rappresenta una certezza e può considerarsi con ragione l'espressione ultima della conoscenza, sia logica che intuitiva.

Ma questa certezza, se raggiunta, non è tale da soddisfare l'Io nel suo bisogno metafisico, perché la rassegnazione non corrisponde a ciò che dal bisogno metafisico è indicato come meta. L'Io cerca una risoluzione del suo essere dolorante: la salvezza. A questo è diretta la sua tendenza, è questo il termine della sua

finalità. Il termine raggiunto dovrebbe stabilire anche il massimo grado del suo sviluppo, la sua compiutezza.

Questa può considerarsi però in due modi: come compiutezza del *singolo essere*, nel qual caso l'Io si considera una forma organicamente chiusa di esistenza spirituale, oppure come compiutezza dell'*esistenza in genere*, e allora l'Io non è che una parte dell'organismo universale. Nel primo caso la situazione si risolve nell'Io, nel secondo invece si risolve al di sopra dell'Io, nell'esistenza.

È chiaro che il primo caso è il solo che valga per l'Io: è il caso che l'Io sente e vive. Il secondo caso, in cui l'Io è subordinato alla tendenza verso la compiutezza del tutto, non è concepibile se non col pensiero ragionato, cioè logicamente. Per riferirlo a sé, alla propria vita, l'Io lo dovrà riportare alla posizione individuale del primo caso. E in entrambi i casi la risoluzione sarà negativa, cioè condurrà alla rassegnazione.

Ma se la rassegnazione per sé e senz'altro riferimento è insufficiente a soddisfare l'Io, la sola certezza del dolore continuo ed inevitabile e dell'inadeguatezza del sapere non può provocare se non un senso di ribellione: le costrizioni della vita appariranno senza ragione e ingiuste, lo sviluppo una farsa, perché è inevitabile che prima o poi ci si arrenda all'impossibilità di attingere il fine, al quale invece sembrava si avesse diritto.

È vero però che dalla considerazione dell'esistenza come un tutto risulta un solo e continuo sviluppo (cfr. § 77), e su questo piano del pensiero non c'è rinuncia o ribellione, ma una cosciente accettazione dell'organicità dell'essere e di una logica superiore da cui dipende grazia e disgrazia del singolo. L'Io arriva a *sapere* che il dolore è vita e a trovare la sua salvezza nel *vivere* la relatività.

Questa posizione forma la base per ogni valore morale comunemente accettato — anche attraverso la semplice intuizione — e offre la migliore garanzia per un regolare svolgimento della vita umana. Tradotta in termini finalistici essa conduce alla legge morale che guida la volontà dell'Io. Accettare dolore e relatività è volere l'organizzazione superiore. Per l'Io, organizzazione è necessità, il suo dovere morale è volere ciò che è necessario. La morale insegna ad agire in vista della massima or-

ganizzazione, volere la propria compiutezza in rapporto alla totalità. Bisogna dunque volere il massimo che si può, e conoscersi per poterlo volere; bisogna agire come se quel massimo fosse raggiungibile e fare della legge dell'universo — che è volontà di Dio — la propria volontà.

Tale è la coscienza della propria relatività nel suo aspetto compiuto. Se però non si realizza, perché altre forze intervengono, non c'è colpa; se si realizza, è grazia; merito non c'è mai. Ed è questa la limitazione che, aprendo la visione sul mondo dolorante, invalida la legge morale.

Infatti, anche questa posizione è una delle forme della rassegnazione. La consapevolezza dell'organicità superiore è conoscenza logica e come tale condannata alla rinuncia. E così pure il vivere la relatività, che è atto di coscienza, ma anch'esso accettazione senza ribellione del dolore e della relatività. È il ritorno all'ordine prestabilito, un sottomettersi alla sofferenza: un accettare la morte.

§ 89.

Invece vogliamo vivere e superare il dolore, creare e non finire. È la tendenza stessa ed è il bisogno metafisico in noi che giustificano questa nostra volontà. Ma se vogliamo vivere nonostante la relativizzazione di ogni pensiero e l'impossibilità di evitare il dolore, siamo obbligati a ricercare il modo *come* vivere e *come* continuare a vivere.

Se c'è un superamento del dolore, dovrà essere *creazione*, dovrà sorgere come *sentimento* dal fondo della nostra coscienza, dovrà nascere dal senso di opposizione che ci anima di fronte a ciò che fa soffrire e morire.

Quali sono le premesse, quali le possibilità di un tale superamento?

Il dolore non lo troviamo soltanto in noi, ma dappertutto nell'esistenza, e non possiamo non accettarlo come un dato di fatto. L'Io che è legato all'esistenza, ne fa parte, ne segue lo sviluppo, va quindi anche soggetto al dolore. E per questo sente la necessità di fuggirgli. Per quanto riguarda la propria singola esistenza, l'Io può farlo sopprimendosi: questo è l'estre-

mo atto di ribellione individuale che può trovare la sua giustificazione nei limiti del sopportabile che grava sull'Io. Ma sopprimendosi, l'Io, come parte dell'organismo universale, non risolve nulla. La sofferenza, anche se termina in lui, non finisce nell'*altro*. L'Io soffre vedendo soffrire, perché il dolore dell'*altro* è anche suo, e sopprimendosi non toglie il soffrire altrui.

Il dolore è di tutti e di tutto, è compreso nell'esistenza presente nella nostra individualità reale, cioè non soltanto nella nostra spiritualità, ma in tutte le altre forme di esistenza che concorrono a formare la nostra persona. Noi consideriamo il dolore spiritualmente, cioè come idea, ma lo sentiamo nell'anima ed insieme nel corpo, in tutta la nostra presenza psicofisica.

Ed è perciò che l'opposizione al dolore si deve esprimere con un linguaggio che si rivolga a tutti gli aspetti del nostro essere. Deve essere un atto di coscienza, e quindi un sentimento; deve affermare la vita e la creazione in opposizione al dolore e alla morte; deve estendere questa affermazione a tutti i lati della nostra esistenza esposti alla sofferenza, spirituali e materiali.

Così si prospetta il problema dell'amore, del suo divenire, della sua graduazione, dei suoi aspetti particolari; problema che coinvolge quello fondamentale dell'esistenza in genere e delle relative forme esistenziali, in particolare il problema della vita reale col suo bisogno metafisico e la sua tendenza all'unità, che comprende il problema del dualismo — dell'Io e del non-Io — nell'esistenza spirituale.

Parte Terza

L'ORGANISMO STORICO

§ 90.

Abbiamo detto che per condurre a termine lo sviluppo della conoscenza è necessario considerare l'esistenza come un tutto.

Così considerata, l'esistenza si presenta come un'entità complessa che si sviluppa da un principio ad una fine, entrambi per noi inconcepibili poiché trascendenti l'esistenza. Possiamo conoscere la legalità e le forme dello sviluppo, mai invece la ragione di esso. Ma ci basta conoscere lo sviluppo come tale, e di conseguenza la sua legge ed i suoi limiti, che sono mezzi sufficienti per poter raggiungere il grado massimo concesso al sapere, e cioè la conoscenza della relatività dell'esistenza.

La conoscenza dello sviluppo dell'essere è considerazione fenomenologica. Considerazione fenomenologica è la sola considerazione scientifica; la sola considerazione scientifica dell'esistenza è la considerazione dello sviluppo organico di essa, cioè la considerazione dell'esistenza come organismo.

Ogni essere in sviluppo è un organismo. Non soltanto gli esseri vivi, cioè gli esseri del mondo della rappresentazione, che ci appaiono sotto l'aspetto di uomo, animale e pianta, ma tutte le forme dell'esistenza sono « esseri » in sviluppo, perché la volontà che scorgiamo nell'uomo, nell'animale e nella pianta e che li rende vivi ai nostri occhi, non è essenzialmente diversa dal caso che appare nel mondo della forma. Nel loro insieme le forme esistenziali rappresentano un unico grande sviluppo nel quale appunto si esplica l'organismo unico che comprende tutta l'esistenza: la Natura.

La Natura quale insieme di tutte le forme esistenziali è la « realizzazione » dello sviluppo dell'esistenza. Ciò che si sviluppa, è l'attività. Ciò che nello sviluppo si realizza, è l'organismo dell'esistenza.

§ 91.

Ogni essere in sviluppo è un'entità complessa. Un'entità semplice — e cioè un'unità — non ha sviluppo; né ha sviluppo l'entità in cui lo sviluppo si conclude, poiché come totalità è un caso speciale di unità. Unità e totalità costituiscono i punti estremi dello sviluppo. Perciò qualsiasi sviluppo presuppone un complesso di entità in riferimento reciproco, cioè un sistema. L'organismo è appunto un sistema in sviluppo: un sistema vivo.

Nell'organismo si realizza l'attività. L'attività si sviluppa attraverso le forme e i momenti esistenziali. Le forme esistenziali sono le parti dell'esistenza come un tutto.

Lo sviluppo di ogni attività avviene in collegamento con una delle forme esistenziali (vedi § 19). Ma le forme esistenziali, esistenza pura, massa, materia, soggetto, oggetto, concetto, sono termini astratti che si riferiscono ad una realtà, la quale costituisce la molteplicità di « oggetti reali » necessaria all'astrazione. Tali « oggetti reali » o « realizzazioni » sono concetti specifici della nostra conoscenza empirica e sono perciò in diretto rapporto con la rappresentazione dell'intelletto. Essi ci danno la Natura nella sua realtà empirica, ossia le parti della Natura corrispondenti alle diverse forme esistenziali come esistenze « reali » (oggettivate), e si presentano come *essere matematico* (forme fondamentali dell'aritmetica e della geometria) per l'esistenza pura, come *forma fisico-matematica* per la massa, come *sostanza fisico-chimica* per la materia, ed infine come *pianta, animale e uomo* per il soggetto, l'oggetto e il concetto.

In queste esistenze reali che costituiscono la nostra natura empirica, vediamo oggettivate, « realizzate », le forme esistenziali con le corrispondenti attività. Si tratta quindi di aspetti di « essere » in sviluppo, cioè di organismi della nostra natura empirica.

§ 92.

L'uomo, l'animale e la pianta rappresentano però le relative attività in un modo diverso da quello delle tre forme precedenti. Così il concetto si realizza nell'organismo umano, ma non coincide con l'esistenza umana. L'uomo quale rappresentante dell'attività spirituale è tale in quanto è uomo ragionante o pensante ed è quindi da considerarsi con tutto ciò che comporta questa sua attività, altrimenti è una forma inferiore d'esistenza. L'attività ragionante ha bisogno d'un appoggio formale — cioè di un'esistenza determinata — che le permetta di esistere come realtà formale, e questo appoggio è appunto il complesso fisico dell'uomo. La medesima situazione si presenta nell'animale e nella pianta, è diversa invece nelle tre forme precedenti: l'essere puro, la forma e la sostanza. Esistenza, massa e materia si realizzano nel loro stesso essere: costituendo esse stesse il mondo della distinzione, non hanno bisogno d'un'esistenza distinta che sorregga l'attività, attraverso la quale si manifestano. In tale situazione riappare la differenza tra mondo della rappresentazione e mondo della forma, tra distinzione e determinazione. Ciò che è *quantitativo* nell'uomo, nell'animale e nella pianta, risale al mondo della forma, senza di cui la *presenza intellettuale* non può essere. Così l'uomo, l'animale e la pianta sono — in quanto *formali* — i latore delle rispettive attività, perché rappresentano quel mondo della forma che regge lo sviluppo dello spirito, dell'istinto e della sensibilità. Le rispettive attività realizzate non sono l'uomo, l'animale e la pianta, ma il prodotto — inteso nel senso più largo — dello spirito dell'uomo (come pensiero), dell'istinto dell'animale (come rappresentazione) e della sensibilità della pianta (come sensazione); prodotto che naturalmente fa tutt'uno col latore, perché la realizzazione dell'attività spirituale o dell'attività dell'istinto o dell'attività della sensibilità — ossia dell'uomo che pensa, dell'animale che rappresenta, della pianta che sente — è la vita stessa dell'uomo, dell'animale e della pianta.

§ 93.

Ogni sviluppo è caratterizzato dal fatto d'avere un principio ed una fine. Entro lo sviluppo questa situazione si palesa come tendenza verso un fine in cui si compie il senso dell'attività. Ai nostri occhi ogni sviluppo apparirà sempre finalistico.

Il concetto finalistico comprende l'insieme e le parti, poiché il tutto non è se non attraverso le parti, e queste non sono se non per il tutto. Le parti sono collegate tra di loro in virtù della specifica attività da portare a compimento e perciò tendono verso un comune fine che risulta appunto il fine del loro insieme.

Tale è l'aspetto dell'organismo della Natura. Il suo sviluppo attraverso la « presenza quantitativa » delle prime tre forme esistenziali realizzate e poi attraverso la « presenza intellettuale » delle ultime tre, ripete in grandi proporzioni ciò che appare in ogni piccolo organismo, e cioè la relazione finalistica tra le parti e il tutto. E questo significa che nella Natura non c'è nulla che non serva al fine della Natura stessa considerata come un tutto.

§ 94.

La vita dell'organismo è contenuta nella sua attività ed è pensabile soltanto nella combinazione delle sue parti. Ma poiché una determinata attività è possibile soltanto in base alla corrispondente forma esistenziale che contiene sinteticamente le forme precedenti — e con queste forme le attività corrispondenti —, ogni forma esistenziale costituisce un organismo col proprio sviluppo e si basa sulla sintesi delle forme esistenziali precedenti. Ogni organismo comprende perciò una serie di altri organismi, comprende cioè l'intera scala di forme esistenziali premesse alla propria esistenza. L'organismo supremo, l'esistenza come un tutto, comprende i singoli sviluppi di tutte le forme esistenziali.

Così p. es. l'uomo-spirito, quale organismo concettuale che

rappresenta l'uomo propriamente detto, comprende tanto di organismo oggettivo, soggettivo, materiale, di massa e di esistenza, quanto per esser uomo propriamente detto ha bisogno d'un sostrato psicofisiologico, biologico, fisico-chimico, matematico ed in genere esistenziale. Per lo spirito l'istinto, la sensibilità, l'energia, il movimento e l'attività pura non esistono se non come forme inferiori di attività, contenute come componenti nella forma esistenziale (l'oggetto) sulla quale esso si esplica.

In questo fatto che lega indissolubilmente tutte le forme esistenziali superate alla forma esistenziale in questione, consiste la ragione della relazione tra le parti e il tutto. Il mistero che circonda l'organismo, non sta nel rapporto tra le parti e l'insieme che esse costituiscono, rapporto che trova la sua spiegazione nella connessione causale, bensì nello sviluppo stesso, intrinseco alla forma esistenziale, che conduce dalla forma meno complessa a quella più complessa. In esso appare quello *hiatus* di cui abbiamo detto e che racchiude il mistero della vita. Il rapporto reciproco si spiega attraverso la necessità dello sviluppo — e ne risulta la legge —, ma questa necessità stessa non si spiega. Tutto si può considerare determinato, ossia causale, fuorché la causa determinante originaria: perciò ogni « parte del tutto » quale organismo può trovare la sua spiegazione causale, e soltanto nel suo rapporto con « l'esistenza come un tutto » resta inspiegabile.

§ 95.

L'organizzazione, chiusa com'è nei limiti di ciò che è, è quindi in ultima analisi un fatto non conoscibile. Ogni forma esistenziale è spiegabile soltanto se si ammette lo *hiatus* dal quale è scaturita. Perciò la spiegazione della vita organica presuppone sempre l'esistenza di questa vita. Ogni organismo deriva da un organismo¹.

¹ Una delle scoperte più interessanti della fisica moderna è la constatazione della discontinuità nel comportamento della Natura: il passaggio da una situazione all'altra avviene non con un processo continuo, ma con un salto repentino.

Chiusi nell'organizzazione, noi non comprendiamo lo sviluppo se non come finalità, perché non abbiamo il modo di conoscerlo causalmente. Nella finalità dell'organismo riconosciamo perciò un elemento che supera la nostra natura causale — «l'ospite d'un mondo superiore» di Kant —; l'incognita è la causa originaria che determina lo *hiatus* e con esso le parti del tutto. Se la conoscessimo, potremmo determinare lo *hiatus* e quindi le parti per mezzo del tutto.

Organismi risultano a noi finalistici in quanto ci sembra che tendano verso una mèta e che le loro parti agiscano in modo che ciò sia possibile. La finalità delle parti è contenuta nell'organismo in quanto le parti stesse lo costituiscono. Ma il fine dell'organismo supera il fine delle parti, e l'organismo singolo considerato come parte d'un complesso organico superiore, è superato da questo e dal fine di esso. Considerato isolatamente e non come parte d'un complesso superiore, il fine del singolo organismo sembra contenuto nell'organismo stesso: cioè il fine è esso stesso, l'organismo appare causa ed effetto di se stesso.

Ma il vero fine non esiste se non al di sopra del singolo organismo e quindi — in ultima analisi — soltanto nell'esistenza come un tutto. Perciò — ripetiamo — la vita non è spiegabile causalmente entro la vita: la causalità dello sviluppo totale la trascende. La conoscenza non potrà mai arrivare alla determinazione delle parti per mezzo del tutto.

Per quanto riguarda il singolo organismo, la causalità che ad esso si riferisce può, in un senso limitato, riscontrarsi nella causa contenuta come fine nell'organismo che lo supera. Ma in ultima istanza tale causalità relativa coincide con quella del tutto, così che l'incognita ultima vale tanto per l'intero organismo dell'esistenza, quanto per ogni singolo organismo di cui quello si compone.

Non è possibile conoscere il fine della Natura. La considerazione finalistica di qualsiasi organismo deve riferirsi al corrispondente concetto totalitario, che come tale lo supera. Ma non è dato sapere il concetto totalitario della Natura come un tutto,

perché esso supera la stessa Natura. Perciò, in fondo, anche i singoli sviluppi dei singoli organismi non si possono conoscere se non « relativamente ».

§ 96.

Un organismo consiste quindi in una molteplicità di elementi sui quali la sua attività si realizza. Senza molteplicità non è possibile uno sviluppo, e attività è sviluppo. Perciò la realizzazione — l'*oggetto reale* — è proporzionata all'attività e con essa allo sviluppo. Quando l'attività è sviluppata, l'organismo è compiuto.

Così lo sviluppo — l'attività — determina l'organismo. Ogni organismo è perciò legato alle possibilità della sua attività: terminato lo sviluppo che in esse è dato, termina anche la ragione d'esistere dell'organismo.

Lo sviluppo è un *divenire*. Lo sviluppo portato a termine è un *essere*. Per quanto riguarda il singolo organismo, il suo *essere* è un momento dello sviluppo che lo supera. Come momento non ha quindi senso che — affermata la sua compiutezza nell'*essere* — continui ad esistere all'infinito. Lo sviluppo passa oltre il singolo organismo che come tale termina di essere: essendo terminata l'attività, termina anche la realizzazione che le è proporzionata.

L'*essere* si esaurisce pertanto con l'impostarsi del prossimo *divenire*. Questa impostazione risulta dalla combinazione degli elementi presenti nello sviluppo con in più quel fattore inspiegabile — lo *hiatus* — che da solo determina lo sviluppo. Così nasce il nuovo organismo.

La conseguenza logica di questo susseguirsi dell'*essere* e del *divenire* è che ogni sviluppo richiede un cambiamento di organismi. Questo cambiamento non può effettuarsi se non entro la molteplicità delle realizzazioni. Se si tratta d'un cambiamento nel mondo della forma, esso procede da forma a forma. Se invece si tratta d'un cambiamento nel mondo della rappresentazione, il processo è diverso, perché senza *corpo* — cioè senza latore — non c'è sviluppo dello spirito o dell'istinto o del senso: l'organismo del mondo della rappresentazione è

piantato su di un organismo del mondo della forma. Bisogna quindi distinguere tra organismi di questi due mondi nel considerare la fine del singolo organismo.

Quando termina l'organismo uomo o animale o pianta, termina con esso anche ogni elemento del mondo della rappresentazione; resta il mondo della forma realizzata nel *corpo* fisico-chimico, cioè il *corpo* senza vita rappresentativa. Questo fenomeno è la morte.

Nel mondo della forma termina la «composizione» del singolo organismo, perché la specifica combinazione che lo fa essere, è una combinazione formale. Per la rappresentazione che distingue il mondo della forma soltanto attraverso la materia, il singolo organismo è un *corpo* materiale. Dopo la morte di esso — se di morte nel mondo della forma si può parlare — restano quindi sempre altri *corpi*, ossia — in linea generale — altre realizzazioni formali. Per il mondo della forma la morte non è se non mutamento di condizione.

Nel mondo della rappresentazione termina con la morte il singolo organismo come *corpo vivo*, perché la specifica combinazione è rappresentativa. Il singolo organismo è costituito da un corpo con in più l'intelligenza; dopo la sua morte restano quindi altri *corpi*, ma *corpi* fisico-chimici e non *corpi vivi*, cioè non organismi del mondo della rappresentazione.

§ 97.

Abbiamo visto che l'essere si esaurisce con l'impostazione del prossimo divenire, in modo che possa avvenire la continuazione dello sviluppo. Nel mondo della forma si effettua la continuazione formale. Nel mondo della rappresentazione la continuazione è intellettuale, retta però dall'elemento formale che si presenta come *latore* (vedi § 117).

Risulta così che l'organismo del mondo della rappresentazione si trova di fronte a due necessità da soddisfare per assicurare la continuazione dello sviluppo, l'una riguardante il latore, l'altra l'intelletto. Praticamente esse si risolvono in due obblighi: la procreazione del nuovo latore e l'educazione del nuovo intelletto.

Il singolo essere è parte d'un'organizzazione a cui è subordinato. Il singolo uomo è un momento di una vita spirituale che abbraccia tutta l'umanità. Il suo specifico *essere* — il suo *fine* — è superato dallo sviluppo più grande che lo comprende: lo sviluppo dello spirito. *Tutto* lo spirito è oggettivato nella molteplicità degli uomini pensanti. Lo sviluppo dello spirito si riscontra in questa molteplicità; ogni uomo è un momento di tale sviluppo.

Ogni momento è superato dal prossimo momento. Superare corrisponde — per quanto riguarda il singolo organismo — alla distruzione, alla fine, alla morte; per quanto riguarda lo sviluppo generico corrisponde invece alla creazione d'una nuova sintesi. L'economia della Natura richiede perciò — come già abbiamo detto — che ogni organismo sia proporzionato nella durata al fine che deve raggiungere — cioè al suo compito —, sia esso un momento, sia esso una forma esistenziale. Per la stessa ragione un organismo non potrà mai essere eguale ad un altro, perché ciascuno corrisponde ad un diverso punto dello sviluppo.

Ogni singolo organismo ha il suo fine, ma non è detto che lo possa sempre raggiungere. Abbiamo già parlato della retrocessione nello sviluppo (vedi § 77), cioè che soltanto l'unità e la totalità non hanno in sé alcuna possibilità di insuccesso. La molteplicità rende possibile un numero immenso di combinazioni. Tutte le esistenze s'influiscono vicendevolmente. Tuttavia, se la molteplicità non offre che poche combinazioni, c'è poca probabilità che lo sviluppo riesca a compiersi: ciò che del resto non è affatto necessario essendo sufficiente che la possibilità ne sia serbata al genere.

§ 98.

La ragione del genere, ossia della *specie*, risulta infatti da quanto è stato detto dello sviluppo, del divenire e dell'essere.

Il singolo uomo come momento dello spirito rappresenta lo spirito in un determinato punto del suo sviluppo e quindi è *più o meno* spirito, cioè *più o meno* ragionante. Analogamente il singolo animale come momento dell'istinto rappresenta *più o meno* l'istinto, cioè è *più o meno* intelligente; la singola pianta

come momento della sensibilità rappresenta *più o meno* la sensibilità; una sostanza fisico-chimica come momento dell'energia rappresenta *più o meno* l'energia; una forma fisico-matematica come momento del movimento rappresenta *più o meno* il movimento. L'unità non esiste come *più o meno*; ogni sviluppo incomincia con la quantità; l'unità non ha sviluppo, ma rappresenta soltanto la possibilità d'uno sviluppo.

Sono necessari quindi molti uomini per costituire lo sviluppo dello spirito, e lo stesso vale per gli animali, le piante, le sostanze fisico-chimiche e le forme fisico-matematiche nei riguardi dello sviluppo integrale dell'istinto, della sensibilità, dell'energia e del movimento. Questa molteplicità di esistenze costituisce la molteplicità della specie. Lo sviluppo della specie corrisponde quindi allo sviluppo della forma esistenziale. Esso comprende lo sviluppo del singolo momento ed è compreso a sua volta nello sviluppo dell'esistenza come un tutto.

Ci troviamo quindi di fronte a tre ordini di sviluppo organico.

Il primo è lo sviluppo dell'esistenza come un tutto — cioè della Natura —, il quale si effettua attraverso le forme esistenziali che tutte vi sono contenute.

Il secondo è lo sviluppo della forma esistenziale — cioè della specie —, il quale si effettua attraverso le singole esistenze — i singoli organismi — della stessa specie.

Il terzo è lo sviluppo delle singole esistenze — cioè dei singoli organismi —, il quale si effettua attraverso l'attività di ciascuna di esse, regolato da categorie che lo inquadrano nella corrispondente forma esistenziale e attraverso questa nell'esistenza come un tutto.

Per essere un momento della specie, ogni singolo momento deve prima divenire, cioè svilupparsi. Quindi lo sviluppo del singolo organismo è strettamente legato allo sviluppo della specie. L'attività del singolo organismo è anche l'attività della specie, e pertanto le medesime categorie regolano l'una e l'altra, però nella specie si esplica l'intero sviluppo dell'attività in que-

stione, mentre nel singolo organismo ne appare soltanto un momento.

L'essere raggiunto dall'organismo singolo è un momento del *divenire* della forma esistenziale. L'essere della forma esistenziale è un momento del *divenire* dell'esistenza come un tutto. Lo sviluppo di ogni forma esistenziale si realizza nella serie dei singoli organismi ed in questi è conoscibile. Lo sviluppo che supera la nostra forma esistenziale — di cui cioè l'oggettivazione ci sfugge —, non lo possiamo conoscere. Esso è rappresentabile soltanto in uno sviluppo astratto che nella sua genericità rappresenta la legge del *divenire*, legge che deve necessariamente corrispondere a ciò che abbiamo detto dello sviluppo $p + p$ (cfr. § 53).

In effetti questa corrispondenza c'è. Ogni organismo nasce da uno *hiatus*, *diviene* in base alla molteplicità della sua esistenza, raggiunge il suo essere — nel miglior caso tutte le possibilità inerenti alla sua essenza — e si esaurisce dopo aver tramandato il suo essere raggiunto ad un prossimo divenire.

Nascere, divenire, essere, e poi esaurirsi e morire: questa è la parabola entro la quale si realizza l'organismo, ed in essa si rivela la legge che ne regola lo sviluppo.

Nell'esistenza come un tutto non esiste però l'esaurirsi, c'è soltanto un unico sviluppo che dall'unità conduce alla totalità: non c'è se non un divenire. L'esaurirsi riguarda soltanto i singoli organismi e le specie, cioè gli organismi che costituiscono nel loro insieme la Natura. Il loro *essere* è sempre un *divenire* dell'esistenza come un tutto che essi compongono.

L'essere dell'esistenza come un tutto supera l'esistenza. La totalità non è superabile nel tutto. Quando tutto è creato non c'è più sviluppo: superata l'esistenza cessa la vita. L'esistenza non è se non nel divenire.

Lo sviluppo della conoscenza

1. — *La struttura della conoscenza*

§ 99.

Dopo quanto è stato esposto sull'esistenza organica, si presenta ora il problema della conoscenza nel suo aspetto di divenire dello spirito.

Dobbiamo in primo luogo distinguere due sviluppi appartenenti a due organismi, entrambi rappresentanti lo sviluppo dello spirito, ma diversi l'uno dall'altro: lo sviluppo della specie e quello dell'individuo, di cui il primo racchiude in sé il secondo, senza per questo comprometterne lo sviluppo chiuso individuale.

Ciò che si sviluppa — l'essenza dell'attività dello spirito o, secondo la nostra terminologia, la sua funzione — è la conoscenza. Sia nell'individuo come nella specie lo sviluppo è contrassegnato dal *divenire* della conoscenza.

Per analizzarne lo sviluppo è necessario risalire alle condizioni che la rendono possibile ed agli elementi di cui essa consiste.

Riassumendo brevemente il già esposto, vediamo che la conoscenza si regge su concetti e relazioni di concetti. Nei concetti ci sono dati gli elementi della conoscenza, in cui riconosciamo le condizioni reali, empiriche di essa: le condizioni fondamentali. Nelle relazioni di concetti ci sono date le condizioni ideali, aprioristiche della conoscenza: le condizioni specifiche. Le condizioni fondamentali ci garantiscono l'esistenza

stenza del mondo in base alle categorie di tempo e spazio, causa ed effetto; le condizioni specifiche ci garantiscono il giudizio su questo mondo in base alle specifiche categorie concettuali.

Le condizioni della conoscenza sono perciò contenute nel mondo della rappresentazione quale distinzione dell'esperienza e nelle categorie dello spirito che consentono la definizione di tale distinzione.

I concetti sono idee astratte dagli oggetti della rappresentazione e figurano come « oggetti » del conoscibile, come realtà del mondo empirico individuale, e sotto questo aspetto sono stati da noi definiti « nozioni » (vedi § 36). Il mondo della rappresentazione figura quindi, se concettualizzato, o come *Mondo* (in rapporto all'Io) o come *oggetto* (in rapporto al soggetto) a seconda che l'impostazione della conoscenza è individuale o generica. Nella conoscenza si sviluppa il conoscere l'oggetto, e la conoscenza totale dell'oggetto corrisponde alla conoscenza compiuta.

§ 100.

La conoscenza dell'oggetto implica però la conoscenza del soggetto.

La conoscenza è determinata dall'esperienza e dall'evidenza. Come la sintesi concettuale premette la sintesi oggettiva, così questa premette la sintesi soggettiva. Pertanto lo sviluppo della conoscenza incomincia col soggetto. Cioè, sebbene la sintesi concettuale della rappresentazione — che è il compito dello spirito — sia interamente circoscritta all'oggetto e il nostro mondo sia compiuto nella rappresentazione (senza oggetto il mondo non esiste), dobbiamo riconoscere che l'esistenza del nostro mondo, pur essendo costituita nella sintesi oggettiva, è posta dal soggetto.

Il soggetto precede l'oggetto, e soltanto risalendo fino ad esso è possibile abbracciare tutto il mondo della rappresentazione. Però da questo mondo bisogna risalire al mondo della forma che ne è la premessa. Abbiamo visto che il mondo della forma non è conoscibile se non sotto aspetto astratto, poiché l'attività spirituale è legata esclusivamente al mondo della rap-

presentazione: quindi, anche il mondo della forma risulta allo spirito soltanto attraverso soggetto e oggetto.

§ 101.

In tutto questo ragionamento l'oggetto è considerato come forma esistenziale nell'insieme delle altre forme esistenziali, ossia nel rapporto fenomenologico generale. Ma nel processo della conoscenza dove lo spirito è l'unico valore esistente — cioè nell'analisi del processo « interno », psicologico —, l'oggetto appare unicamente come una componente del concetto (cfr. § 25): quale sintesi di soggetto e istinto, l'oggetto comprende anche il soggetto. Oggetto e soggetto figurano perciò da unici componenti della forma-base della conoscenza, cioè del concetto; la conoscenza ha da fare soltanto con essi, perché essi contengono tutto il suo mondo.

Ora, la conoscenza come fenomeno psicologico riposa sul *conoscere* e sul *conosciuto*. Abbiamo visto che il conoscere ci dà l'Io (ovvero il soggetto), che il conosciuto ci dà il Mondo (ovvero l'oggetto) e che la conoscenza è basata sulla sintesi di soggetto e oggetto. Così che, se nello sviluppo dello spirito come processo fenomenologico — che sarebbe lo sviluppo della sua forma esistenziale, ossia del concetto — il soggetto precede l'oggetto, nello sviluppo dello spirito come processo psicologico — cioè nello sviluppo dell'organismo spirituale, ossia della conoscenza — avviene il contrario: il solito *proteron-hysteron* dei rapporti fenomenologici e psicologici (cfr. Parte I, capp. II e III).

Si giunge quindi alla seguente conclusione: poiché, per arrivare alla comprensione del soggetto in cui è ancorato tutto il fenomeno conoscitivo, la conoscenza quale fattore dello spirito deve necessariamente superare l'oggetto attraverso cui il soggetto le si presenta, essa sviluppa in primo luogo il rapporto oggettivo e soltanto in secondo luogo il rapporto soggettivo.

Sostituendo a questi termini generici i termini dell'impostazione empirica individuale, risulta che il Mondo precede l'Io, poiché soltanto nella presenza delle cose del Mondo si rivela — attraverso la sensibilità — l'Io. Senza Mondo non c'è Io.

Così lo sviluppo della conoscenza procede dal rapporto tra le cose del Mondo (in cui l'Io è compreso) al rapporto tra l'Io e il Mondo (in cui l'Io è opposto alle cose): nello sviluppo della conoscenza ci troviamo prima di fronte allo sviluppo della conoscenza del Mondo, poi allo sviluppo della conoscenza dell'Io.

§ 102.

Ma la conoscenza totale supera — come abbiamo visto — sia la conoscenza del Mondo, sia quella dell'Io, la massima conoscenza essendo il sapere della loro relatività. D'altra parte l'oggetto — e lo stesso vale per il soggetto — non è sempre ed interamente compreso. C'è quindi uno sviluppo, e la direttrice seguita dalla conoscenza in questo sviluppo possiamo fissarla per mezzo dei seguenti tre punti:

- 1°) rapporto oggettivo;
- 2°) rapporto soggettivo;
- 3°) grado massimo della conoscenza.

Ora, dato che qualsiasi nozione resta chiusa nel mondo empirico, è necessario superare l'oggetto per poter porre il soggetto, cioè riconoscere l'insufficienza dell'oggetto come base della conoscenza, convincersi che nell'oggetto non consiste l'esistenza. Ma riconoscere l'insufficienza dell'oggetto premette almeno il tentativo d'una spiegazione dell'esistenza in base all'oggetto.

Si distinguono quindi tre momenti nello sviluppo del rapporto oggettivo:

1°) l'impostazione dell'oggetto come base della spiegazione dell'esistenza: posizione empirica che accetta il dato come realtà assoluta; da essa procede

2°) l'organizzazione dell'esistenza in base all'oggetto: posizione teorica, la quale però non regge appunto per l'incognita del soggetto che ne è alla base; si giunge quindi a

3°) la constatazione dell'insufficienza della teoria: posizione critica che ha la sua più profonda ragione nella costituzione fenomenica di soggetto e oggetto e nel rapporto tra di essi; da questa posizione nasce una nuova impostazione

che supera la teoria imperniata sull'oggetto: nasce un nuovo empirismo e con esso una nuova realtà.

Dall'insufficienza dell'oggetto quale base della spiegazione dell'esistenza scaturisce il soggetto che nel rapporto oggettivo era compreso nell'oggetto. Sul soggetto s'impenna la nuova impostazione che introduce allo sviluppo del rapporto soggettivo.

Anche questo sviluppo avviene in tre momenti. L'insufficienza del soggetto come base della spiegazione dell'esistenza è la premessa alla conoscenza della nostra relatività, la quale corrisponde al più sviluppato grado di conoscenza. E d'altra parte questa insufficienza richiede egualmente che sia stata almeno tentata una spiegazione dell'esistenza in base al soggetto.

Risultano così i tre momenti dello sviluppo del rapporto soggettivo:

1°) l'impostazione del soggetto come base della spiegazione dell'esistenza: posizione empirica, scaturita dalla dimostrata insufficienza dell'oggetto compreso come base della spiegazione dell'esistenza; da questa impostazione procede

2°) l'organizzazione dell'esistenza in base al soggetto: posizione teorica, la quale a sua volta non regge per l'incognita del mondo della forma che ne è alla base, e quindi conduce a

3°) la constatazione dell'insufficienza della teoria: posizione critica, dalla quale nasce, quale ultima realtà dell'ultima critica, l'impostazione definitiva della conoscenza come superamento del mondo della rappresentazione — comprendente soggetto e oggetto — nella coscienza della relatività.

§ 103.

Lo sviluppo dello spirito come processo psicologico è quindi rappresentabile sia fenomenologicamente che psicologicamente. Mentre per la considerazione fenomenologica il processo del divenire della conoscenza si sviluppa dalla comprensione dell'oggetto alla comprensione del soggetto, per la considerazione psicologica lo stesso processo della conoscenza si sviluppa dalla

comprensione del *Mondo* alla comprensione dell'*Io*, cioè valgono le immagini che ci facciamo dei valori fenomenologici oggetto e soggetto.

Oggetto e soggetto però sono concetti della conoscenza logica, mentre Mondo e Io sono trasformazioni di oggetto e soggetto nella concretezza della conoscenza empirica individuale, cioè immagini che creano espressioni. Il Mondo e l'*Io* sono quindi le immagini dell'oggetto e del soggetto intesi come unità assolute l'una del conosciuto, l'altra del conoscere (conoscente), in cui l'esistenza trova la sua spiegazione. E siccome la soggettività di questa impostazione ci dà la vita vissuta — la conoscenza —, è proprio su queste immagini che poggia tutto il nostro giudizio sull'esistenza; senza di esse questo giudizio — il giudizio empirico individuale — non sarebbe possibile.

Presi isolatamente oggetto e soggetto restano forme esistenziali di cui lo sviluppo particolare va analizzato fenomenologicamente come quello delle altre forme esistenziali.

I concetti dell'unità d'un mondo del conoscere e d'un mondo del conosciuto sono le idee fondamentali, categoriche per lo sviluppo della conoscenza: esse sono le forme pure necessarie a tale sviluppo (vedi cap. seg.). Mondo e Io valgono per la conoscenza individuale, oggetto e soggetto per la conoscenza generica. La loro concretezza empirica si presenta in Mondo e Io come espressione della vita vissuta (che è l'attività dello spirito come tale), in oggetto e soggetto come definizione del fenomeno dell'esistenza concettuale.

Per la conoscenza aprioristica teorica la definizione è astratta e concepibile, quindi, soltanto simbolicamente. Le sue nozioni sono i numeri (vedi cap. seg.). I valori che così risultano, corrispondono sia allo sviluppo Mondo-Io che a quello oggetto-soggetto, ma sorpassano entrambi, cioè sorpassano la nostra ristretta esistenza. Lo sviluppo teorico astratto è valedole come norma per tutta l'esistenza e, quindi, per tutte le esistenze. Esso è lo sviluppo logico puro; lo sviluppo empirico è sviluppo del solo spirito.

§ 104.

Ma l'oggetto si presenta sotto due aspetti.

In principio il Mondo è l'insieme di tutti i fenomeni oggettivi concepito come unità assoluta e rappresenta la ragione, l'essenza di questo insieme; nel Mondo tutti i fenomeni trovano la loro spiegazione e ragion d'essere.

Ma questa ragione — che così figura attraverso e nell'insieme degli oggetti — risulta inconsistente ad un'analisi approfondita, e allora, prima d'essere ricercata nell'Io, va compresa come esistente al di fuori e al di sopra dei fenomeni. Così il Mondo diventa l'insieme di tutti i fenomeni oggettivi, dipendente da un'essenza assoluta che ne è la ragione. Prima abbiamo da fare con l'idea d'un insieme in sé assoluto, poi con l'idea dell'essenza assoluta d'un insieme, che in esso trova la sua ragion d'essere.

Ma entrambe le idee nascono dalla stessa concezione. Nell'idea d'un solo insieme il Mondo è considerato come valore assoluto; l'insieme, la connessione, conta quindi essa stessa come essenza del Mondo; naturalmente va annoverato tra i fenomeni oggettivi anche l'Io che subisce la connessione come qualsiasi altro fenomeno. Nell'idea dell'essenza assoluta distaccata dall'insieme appare invece una realtà che supera l'insieme dei fenomeni (cioè il Mondo); la connessione — che da sola, concepita come unità assoluta, si è rivelata insufficiente alla spiegazione dei fenomeni — è subordinata ad un'unità che la trascende.

Per tanto dobbiamo distinguere tra la concezione d'una realtà costituita dai fenomeni — che corrisponde al concetto *Mondo* — e quella d'una realtà al di sopra dei fenomeni — che corrisponde al concetto d'un supermondo, cioè a *Dio* —. In relazione con l'Io, entrambe sono realtà oggettive, così che sia di fronte al Mondo, sia di fronte a Dio il rapporto vigente tra conoscenza ed esistenza è quello *oggettivo*. Per quanto riguarda il concetto Dio, è evidente che il concetto Mondo lo precede.

Risulta pertanto che Mondo, Dio e Io, quali immagini di oggetto e soggetto come unità assolute d'un mondo del conoscere e d'un mondo del conosciuto, sono, nello sviluppo della

conoscenza, le idee fondamentali o categoriche della spiegazione dell'esistenza. Mondo, Dio, Io seguono le tappe dello sviluppo della conoscenza empirica individuale e di questa sono le forme pure che si presentano come gl'ideali da essa perseguiti per la spiegazione dell'esistenza. Cioè, ognuno di questi concetti rappresenta a sua volta la metà che, superata, si risolve nella prossima ed infine nella conoscenza della relatività dell'ultima, in cui tutte sono superate.

Lo sviluppo del concetto di Dio avviene naturalmente nello stesso modo degli altri due sviluppi, cioè deve passare dall'impostazione, attraverso l'organizzazione, alla constatazione d'insufficienza.

Il processo psicologico dello sviluppo della conoscenza procede quindi nel modo seguente:

- 1°) sviluppo della conoscenza del Mondo;
- 2°) sviluppo della conoscenza di Dio;
- 3°) sviluppo della conoscenza dell'Io.

Prima che ci sia l'Io e prima che ci sia Dio è necessario che ci sia il Mondo. Cioè, senza Mondo non c'è né Dio né Io; senza Dio non c'è l'Io, Dio contiene il Mondo; l'Io contiene Dio e il Mondo.

Così la conoscenza si sviluppa dal rapporto tra le cose al rapporto tra l'Io e le cose. Finché vige il rapporto tra le cose, l'Io figura compreso in esse.

§ 105.

I procedimenti psicologico e fenomenologico delle due forme empiriche ci danno l'organizzazione individuale e generica dell'esistenza empirica. Col procedimento psicologico ci è dato lo sviluppo della coscienza, sviluppo in cui si riflette il divenire dello spirito come sentimento ed espressione, cioè come attività della coscienza. La coscienza corrisponde alla conoscenza empirica individuale; Mondo — Dio — Io, che ne è la trama, è quindi la trama dello sviluppo dell'organismo dello spirito individuale di cui è latore il singolo uomo.

Col procedimento fenomenologico ci è dato lo sviluppo concettuale specifico, cioè lo sviluppo in

cui si riflette il divenire dello spirito come pensiero e definizione nel passato e nel futuro, che è la conoscenza empirica nel suo aspetto generico, l'indagine intorno all'oggettività generica (cfr. § 32). Oggetto-soggetto ne è la trama. Senonché il latore della conoscenza in genere è la specie umana quale organismo dello spirito in tutta la sua concretezza: in essa avviene quindi l'individualizzazione del processo generico. Ne segue che per ottenere la trama dello sviluppo dell'organismo dello spirito generico — cioè la trama dello sviluppo della conoscenza empirica nella sua realtà fenomenica, nella quale il latore dello spirito è rappresentato dalla specie umana: la trama della soggettività generica (cfr. § 33) — è necessario trasformare la trama oggetto-soggetto nella concretezza della conoscenza empirica individuale, cioè nella trama Mondo — Dio — Io. La conoscenza generica si vale di questa trama appunto perché individualizzata nell'organismo della specie e quindi portata al giudizio sull'esistenza empirica. I concetti Mondo, Dio e Io sono quelli che rendono possibile alla conoscenza il giudizio sull'esistenza empirica e valgono perciò sia per lo sviluppo individuale sia per lo sviluppo generico della conoscenza empirica individualizzata.

Bisogna quindi distinguere tra Mondo — Dio — Io quale trama per lo sviluppo dell'uomo e Mondo — Dio — Io quale trama per lo sviluppo della specie. La trama dell'uomo riguarda esclusivamente la conoscenza intuitiva (soggettività individuale; vedi § 29) e quindi lo sviluppo individuale; la trama della specie riguarda la conoscenza logica e quindi lo sviluppo generico, però individualmente vissuto, cioè individualizzato, trasportato nella realtà empirica individuale dell'organismo costituito dalla specie (soggettività generica; cfr. § 33).

Entrambi gli sviluppi tendono ad uno stesso fine — la « relatività assoluta » — e procedono in modo analogo.

È quindi evidente che l'organismo del singolo uomo, benché rappresenti soltanto un momento dell'organismo della specie umana, può compiere l'intero sviluppo spirituale in base alla trama Mondo — Dio — Io. Ciò vuol dire che esiste uno sviluppo individuale della conoscenza che per-

mette di raggiungere il termine dello sviluppo della conoscenza anche entro lo sviluppo generico della conoscenza non ancora compiuto; tale sviluppo è circoscritto alla conoscenza intuitiva — la coscienza —, indipendentemente dalla conoscenza logica.

§ 106.

Lo sdoppiamento del concetto Mondo in quelli di Mondo e Dio richiede un analogo sdoppiamento nell'oggetto.

Lo sviluppo oggetto-soggetto di cui abbiamo parlato (cfr. § 101) è lo specifico sviluppo della conoscenza logica, (empirica generica). In esso la genericità dei valori oggetto e soggetto richiede una considerazione altrettanto generica, esclude cioè uno sdoppiamento dell'oggetto.

Ma la conoscenza logica comprende la conoscenza aprioristica teorica e la conoscenza empirica generica. Di esse la prima riflette l'oggettività teorica, la seconda l'oggettività generica (cfr. Parte I, cap. I; § 29). La considerazione strettamente generica è circoscritta all'oggetto e al soggetto e ci prospetta il processo evolutivo della conoscenza come risulta nel quadro d'insieme delle forme esistenziali. La complessità dell'effettivo sviluppo della conoscenza — cioè del suo divenire empirico — impone uno schema ampliato in conformità alla soggettività generica dello sviluppo spirituale della specie. Ciò non deve trarre in inganno e far supporre che si tratti di due sviluppi distinti: è sempre il medesimo sviluppo che si riferisce la prima volta al concetto come forma esistenziale, la seconda volta alla conoscenza come divenire dello spirito considerato nel suo aspetto generico: e perciò si potrebbe parlare di oggettività individuale. Questo secondo sviluppo rappresenta il divenire della conoscenza generica, corrispondente al divenire empirico e cioè alla soggettività generica dello sviluppo Mondo — Dio — Io, con la quale trama deve necessariamente coincidere.

Mondo e Io sono le immagini che ci facciamo dei valori fenomenologici oggetto e soggetto; nel processo Mondo — Io s'individualizza il processo oggetto-soggetto. È quindi necessario

che anche il concetto Dio, quale immagine della conoscenza intuitiva, abbia la sua rispondenza nei valori fenomenologici: lo sdoppiamento del Mondo postula uno sdoppiamento « individuale » dell'oggetto. Occorre distinguere quindi tra due oggetti.

Una differenza sostanziale tra questi non esiste: è unicamente il punto di vista della considerazione, che dà all'oggetto un nuovo aspetto. Il fatto che l'oggetto diventa un *super-oggetto*, non vale per la considerazione strettamente generica, ma soltanto per il quadro generico dello sviluppo fenomenologico della conoscenza empirica.

Ci risulta dunque per la conoscenza empirica generica la trama *oggetto empirico — oggetto trascendente — soggetto*, in relazione con la trama *oggetto-soggetto*, che vale in un modo affatto generico anche per la conoscenza logica (empirica generica), e con la trama *Mondo — Dio — Io* della conoscenza empirica individuale (intuitiva).

Infine la conoscenza logica appare anche come conoscenza aprioristica teorica. Al di sopra degli sviluppi menzionati troviamo perciò — come già abbiamo notato (cfr. § 103) — la trama d'uno sviluppo ideale, che costituisce la norma di qualsiasi sviluppo organico; trama dell'organizzazione teorica dell'esistenza, che è data dalla conoscenza aprioristica e che ci dà l'esistenza aprioristica riflessa nello sviluppo logico puro: l'*organismo astratto*, aprioristico.

Ognuna di queste trame comprende da un diverso punto di vista l'intero sviluppo dell'attività spirituale.

2. — *Conoscenza logica e conoscenza intuitiva*

§ 107.

Per comprendere la relazione esistente tra lo sviluppo della conoscenza intuitiva e quello della conoscenza logica nei loro aspetti di uomo e di specie è necessario confrontarne i rispettivi processi.

La conoscenza si sviluppa da *zero a tutto*. In questi due casi-limite le due forme della conoscenza — quella intuitiva e

quella logica — debbono necessariamente coincidere. *Zero* segna il primo momento, il momento dello *hiatus* che sorpassa l'istinto, il momento della nascita dello spirito. *Tutto* corrisponde alla conoscenza dell'esistenza come «relatività assoluta», che segna i momenti dello spirito compiuto. Tra questi due poli — istinto compiuto (e superato con lo *hiatus*) e spirito compiuto — si muove e si sviluppa la vita dello spirito nella sua interezza. Conoscenza intuitiva e conoscenza logica partono quindi dallo stesso principio e tendono verso lo stesso fine, e nel principio e nella fine si equivalgono. La differenza che le distingue, è perciò da ricercarsi nel modo usato per condurre a compimento il processo evolutivo.

La domanda che qui per prima s'impone, è questa: verso che cosa tende la conoscenza? In ciò che segue ci riferiamo a quello che, a proposito dello sviluppo, abbiamo esposto in materia di tendenza, di mancanza e di bisogno metafisico (cfr. Parte I, capp. III e IV).

La conoscenza logica quale definizione dell'esistenza tende alla conoscenza dell'assoluto: in questa tendenza si manifesta genericamente l'esistenza. La stessa conoscenza logica, ma sotto aspetto individualizzato — cioè considerata dal punto di vista dell'Io —, appare invece come tendenza alla conoscenza della verità, definizione anche questa, alla quale tende la specie come latore della conoscenza logica. Infine la tendenza dell'individuo quale latore della conoscenza intuitiva è la tendenza al possesso della certezza, che è la mèta dello sviluppo della coscienza.

Lo sviluppo di questi tre aspetti della conoscenza quale definizione dell'esistenza, definizione della verità e possesso della certezza segue la trama oggetto empirico — oggetto trascendente — soggetto, ovvero Mondo — Dio — Io. Per ognuno di questi sviluppi esiste un termine ideale: per l'esistenza della conoscenza logica generica la causalità trascendentale, per la verità della conoscenza logica individualizzata l'assoluto, per la certezza della conoscenza intuitiva la libertà. Questi termini ideali rappresentano il particolare «assoluto» di ciascuno dei tre aspetti della conoscenza: la causalità assoluta, il sapere assoluto e la vita assoluta. Essi fanno da guida agli sviluppi corrispondenti. In ognuno di questi sviluppi la conoscenza ac-

cetta la propria vita come valore identico al suo ideale dell'esistenza, ciò che spiega la caratteristica di tutta la conoscenza spirituale: il concetto dell'unità della Natura, in contrasto col dualismo della Natura nell'istinto che accetta la propria vita come valore diverso dal « mondo » che lo circonda.

In un senso strettamente generico è già stato trattato dello sviluppo della conoscenza logica quale definizione dell'esistenza (indagine intorno all'oggettività generica) (cfr. § 102); esso segue la trama oggetto-soggetto, cioè comprende due impostazioni del problema dell'esistenza. Nella prima la definizione dell'esistenza poggia sull'oggetto, nella seconda sul soggetto. L'analisi della prima conduce alla seconda e quella della seconda alla relativizzazione di ogni definizione.

Abbiamo visto che questo sviluppo non è in relazione col divenire empirico della conoscenza. Esso trova la sua spiegazione soltanto in rapporto allo sviluppo schematico delle forme esistenziali.

Lo sviluppo della conoscenza logica come conoscenza empirica generica che ci dà il divenire della conoscenza nel suo aspetto empirico (indagine intorno all'oggettività individuale), è invece in stretto rapporto con gli sviluppi della conoscenza intuitiva e della conoscenza empirica generica individualizzata.

Ciascuno di questi tre sviluppi comprende tre diverse impostazioni del problema dell'esistenza in dipendenza dalla tripartizione delle loro relative trame, e siccome alla base d'ognuno dei tre sviluppi si trova il medesimo problema empirico, gli sviluppi avvengono in modo da corrispondersi vicendevolmente.

§ 108.

Lo sviluppo della conoscenza logica come conoscenza empirica generica tende alla definizione dell'esistenza, ma segue la trama oggetto empirico — oggetto trascendente — soggetto, sdoppiando l'oggetto della trama schematica della forma esistenziale.

1^a impostazione:

definizione dell'esistenza per mezzo dell'oggetto empirico accettato come valore assoluto e perciò come concetto base per la spiegazione dell'esistenza: cioè, attraverso l'oggetto empirico è definita l'unità dell'esistenza.

L'elemento soggetto spezza però l'unità di tale organizzazione esistenziale: l'esistenza risulta non definibile per mezzo dell'oggetto che perciò appare relativo. È quindi necessario sottoporlo ad un valore che lo trascenda e lo sostituisca quale valore assoluto. In questo nuovo valore assoluto possiamo riconoscere un duplicato dell'oggetto (l'oggetto trascendentale) ed un'anticipazione del soggetto (un valore oggettivo unico che però è contrapposto a tutta l'oggettività empirica, come appunto lo è il soggetto).

2^a impostazione:

definizione dell'unità dell'esistenza per mezzo dell'oggetto trascendentale in sostituzione dell'oggetto empirico.

Anche qui l'organizzazione dell'esistenza è compromessa dall'elemento soggettivo: si ripete identica la situazione della prima impostazione. È chiaro che lo spostamento del valore assoluto da entro l'esistenza a sopra all'esistenza rende a questa la sua essenza relativa; ma il nuovo assoluto, benché al di sopra degli oggetti, resta una realtà oggettiva ed è anch'esso sempre un oggetto in rapporto al soggetto. L'oggetto trascendente cade quindi nello stesso modo dell'oggetto empirico di fronte alla presenza del soggetto.

Il nuovo valore assoluto è posto nel soggetto senza di cui l'oggetto non esiste.

3^a impostazione:

definizione dell'esistenza per mezzo del soggetto accettato come valore assoluto in cui è data l'unità dell'esistenza.

L'organizzazione di questa spiegazione dell'esistenza è a sua volta compromessa dall'incognita che grava su tutto il mondo della rappresentazione: il mondo della forma, che segna i limiti

alla stessa conoscenza, limiti la cui conoscenza relativizza il soggetto ed infirma quindi la teoria che su di esso è basata. La definizione dell'esistenza si dimostra attuabile soltanto come « relatività ».

In dipendenza da questo sviluppo si svolge quello della conoscenza logica individualizzata ossia lo stesso sviluppo considerato dal punto di vista dell'Io. Esso tende alla definizione della verità e segue la trama Mondo — Dio — Io.

1^a *impostazione*:

ricerca della conoscenza della verità nella realtà fenomenica:

il concetto *Mondo* è accettato come valore assoluto e quindi come concetto-base per la spiegazione della verità: cioè, la definizione della verità è data nel concetto dell'unità del Mondo.

Però l'unità di tale organizzazione è spezzata dalla presenza dell'Io: la verità risulta non definibile in questo modo (che riconduce all'ignoranza). Il Mondo che così appare di nuovo relativo, viene quindi sottoposto ad un ente che lo trascende e che s'impone come valore assoluto. In questo nuovo valore assoluto possiamo riconoscere un duplicato del Mondo (il Mondo metafisico, la realtà metafisica) e un'anticipazione dell'Io (una realtà fenomenica che però è contrapposta al concetto del Mondo fenomenico, come appunto lo è la realtà spirituale).

2^a *impostazione*:

ricerca della conoscenza della verità nella realtà metafisica:

il concetto *Dio* è accettato come valore assoluto e quindi come concetto-base per la spiegazione della verità: cioè, la verità si spiega nell'unità che essa trova in Dio.

Anche qui l'organizzazione della verità è spezzata dalla presenza dell'Io. Lo spostamento del valore assoluto da entro il Mondo a sopra al Mondo relativizza il Mondo, ma il nuovo

assoluto resta ciò nondimeno una realtà fenomenica che, solo bene al di sopra dei fenomeni, è sempre un fenomeno in rapporto all'Io. La realtà metafisica — Dio — cade quindi nello stesso modo della realtà fenomenica — il Mondo — di fronte alla presenza dell'Io.

Il nuovo valore assoluto è posto quindi nell'Io senza di cui Mondo e Dio non esistono.

3^a impostazione:

ricerca della conoscenza della verità nella realtà spirituale:

l'Io è accettato come valore assoluto, come concetto-base, su cui riposa l'unità della verità.

L'organizzazione di questa definizione della verità è però a sua volta spezzata e cioè dall'incognita che grava sulla conoscenza stessa, la quale attinge, certo, alla verità che è data dalla legge dell'essere, ma questa verità — appunto perché fenomenica — è « relativa ». Il superamento della verità nell'assoluto non è possibile; attingere all'ideale della conoscenza equivarrebbe conoscere la causalità trascendentale. La conoscenza è limitata alla relatività.

Riconoscere che questa tendenza sempre insoddisfatta della conoscenza è un aspetto specifico del bisogno metafisico che come tale va al di là della verità, corrisponde alla relativizzazione dell'Io e con questa relativizzazione a quella di tutta l'esistenza, cioè alla conoscenza compiuta, alla conoscenza della relatività dell'essere.

Ultimo dei tre sviluppi è quello della conoscenza intuitiva quale possesso della certezza; esso segue anche la trama Mondo — Dio — Io.

1^a impostazione:

ricerca del possesso della certezza attraverso il Mondo:
l'immagine del Mondo è accertata come valore assoluto e perciò come concetto-base per l'espressione della certezza; cioè:

« il Mondo mi dà la certezza della mia vita; nella sua unità mi salvo dal dolore, dall'incertezza ».

L'unità di tale organizzazione è spezzata dalla presenza dell'Io: la certezza non si possiede nelle cose del Mondo, il dolore le supera e riconduce all'incertezza. Occorre quindi sostituire l'immagine del Mondo non più assoluto ma relativo con un'altra immagine che lo trascenda ed in cui si riconosca il nuovo valore assoluto. In esso possiamo riconoscere un duplicato del mondo (il super-Mondo ossia il Mondo metafisico) ed un'anticipazione dell'Io (un Mondo contrapposto al Mondo fenomenico come lo è l'Io).

2^a impostazione:

ricerca del possesso della certezza attraverso l'immagine d'un super-Mondo:

Dio è accettato come valore assoluto e perciò come concetto-base per l'espressione della certezza; cioè: « nell'unità divina trovo la certezza della mia vita ».

Di nuovo l'organizzazione della certezza è spezzata dalla presenza dell'Io: lo spostamento del valore assoluto da entro il Mondo a sopra al Mondo relativizza il Mondo, ma — come già gli altri sviluppi — il nuovo assoluto resta sempre un Mondo in rapporto all'Io. L'immagine di Dio come immagine dell'assoluto cade quindi nello stesso modo di quella del Mondo di fronte all'Io.

Il nuovo valore assoluto è posto nell'Io senza di cui né Dio né Mondo possono esistere.

3^a impostazione:

ricerca del possesso della certezza nel proprio Io:

l'Io è accettato come valore assoluto e perciò come concetto-base per l'espressione della certezza; cioè: « nell'unità del mio Io riposa la certezza della mia vita ».

La certezza di quest'immagine dell'Io è spezzata dall'esperienza che la coscienza non può liberarsi dall'essere — dalla volontà — in cui tutto è dolore. Dato che tutta la certezza si basa sul sentimento dell'Io e che certezza è superamento del dolore e dolore esistenza, così che il superamento del dolore cor-

risponde al liberarsi dall'esistenza, dalla volontà: risulta che l'Io — chiuso com'è nell'esistenza che lo circonda come Mondo — si deve rassegnare all'impossibilità di raggiungere la certezza. E questa è la coscienza che l'Io ha della propria relatività.

§ 109.

Abbiamo quindi tre quadri dello sviluppo della conoscenza empirica. Di questi i due primi riguardano lo stesso sviluppo. Il primo quadro — che è quello dello sviluppo della conoscenza logica — si riferisce alla conoscenza nel suo aspetto fenomenologico, il secondo — che è quello dello stesso sviluppo, però individualizzato — si riferisce alla conoscenza nel suo aspetto psicologico; e sono questi i due aspetti dello sviluppo della conoscenza in tutta la sua ampiezza, corrispondente allo sviluppo dell'attività della forma esistenziale del concetto: che è lo sviluppo dello spirito.

Il terzo quadro riguarda lo sviluppo della conoscenza intuitiva ed è quindi anche uno sviluppo osservato nel suo aspetto psicologico. Perciò il secondo e il terzo sviluppo seguono la stessa trama Mondo — Dio — Io. Entrambi sono l'espressione di una volontà che termina con una rassegnazione, poiché sono « conoscenza individualizzata », ma seguono la stessa trama in un modo diverso, dato che l'uno rappresenta lo sviluppo della specie umana, l'altro lo sviluppo dell'individuo.

La distinzione tra questi due sviluppi dipende dal modo con cui le due conoscenze — quella logica e quella intuitiva — abordano il mondo della rappresentazione sotto forma di idee (cioè il loro « materiale »). L'esperienza di questo mondo sotto l'aspetto di Mondo — Dio — Io è diverso della sua definizione. Ma la contemporaneità dei due sviluppi è consentita appunto da tale differenza. La specie rispecchia l'intero sviluppo della conoscenza, poiché rappresenta lo sviluppo dell'intero spirito; l'uomo invece, quale momento della specie, non può raggiungere questa conoscenza totale nella sua vita limitata; il suo sviluppo completo si avvera perciò in un altro campo della conoscenza, cioè in quello intuitivo, senza per questo uscire dallo sviluppo generale dello spirito.

§ 110.

Lo sviluppo della conoscenza logica individualizzata risulta quindi come ricerca dell'assoluto nel Mondo, in Dio e nell'Io. In ogni grado di tale sviluppo la conoscenza è persuasa della propria ragione, ed è proprio perciò che ognuna di queste situazioni può figurare da impostazione generica per la conoscenza intuitiva.

Così, quando la ricerca dell'assoluto è impostata sul Mondo, la conoscenza accetta il dato come realtà.

Quando la ricerca dell'assoluto è impostata su Dio, la conoscenza accetta il super-dato come realtà.

Quando la ricerca dell'assoluto è impostata sull'Io, abbiamo un'impostazione della conoscenza sulla realtà spirituale (il soggetto), e cioè la conoscenza che accetta il pensiero come realtà. Ognuna di queste impostazioni *crede* nella possibilità di attingere all'assoluto.

Ma l'ideale della conoscenza — la conoscenza della causalità trascendente — non si trova né nell'oggetto empirico, né nell'oggetto metafisico, né nel soggetto. La relativizzazione del soggetto — attraverso la quale si relativizza tutto, non esistendo per lo spirito se non oggetto e soggetto — conduce perciò alla « relatività assoluta » in cui abbiamo riconosciuto il termine dello sviluppo della conoscenza.

Quindi, essendo necessario che lo sviluppo della conoscenza logica nella sua impostazione sulla forma categoriale Mondo sia esaurito prima che lo siano le prossime impostazioni sulle forme categoriali Dio e Io, risulta evidente che la conoscenza nell'impostazione Mondo non è se non conoscenza unilaterale dell'esistenza ed è perciò erronea, e che soltanto la conoscenza dell'insufficienza di tale impostazione apre la possibilità della conoscenza in Dio.

La stessa insufficienza risulta per la conoscenza nell'impostazione Dio e nell'impostazione Io. Solo la conoscenza dell'insufficienza di tutte le tre forme categoriali conduce alla vera conoscenza che è la conoscenza della relatività dell'esistenza. Soltanto allora la conoscenza è compiuta, soltanto allora essa è, e perciò prima non è conoscenza ma è *ignoranza*; e quando

nell'ignoranza è erroneamente persuasa e non riconosce l'insufficienza, allora s'illude e crede in qualche cosa che in fondo ignora.

§ 111.

Illudersi e credere ci portano nel campo della conoscenza intuitiva. In essa avviene la ricerca della certezza nel Mondo, in Dio e nell'Io.

Tutto lo sviluppo della conoscenza intuitiva si svolge entro il *credere*. Credere è fede. Credere in ciò che non si sa, è illusione, è essere nella persuasione incontrollata di trovarsi di fronte alla certezza. Quando la fede è impostata sul Mondo, la vita è vissuta in modo che la realtà fenomenica dà tutta la soddisfazione: essa risolve il problema « piacere-dolore ». Seguono in modo analogo le impostazioni che trovano la soddisfazione in Dio e nell'Io.

Ma la soddisfazione — il sentimento soddisfatto — è sempre illusione. Per arrivare alla conoscenza compiuta, cioè alla conoscenza della propria relatività, è quindi necessario che si abbia coscienza dell'illusorietà delle impostazioni sul Mondo, su Dio e sull'Io. Finché la nostra certezza poggia su qualche cosa dalla quale trae la sua convinzione, ci troviamo nell'illusione. L'errore che per la conoscenza logica risiedeva nell'accettazione d'un fatto incontrollato, qui, nella conoscenza intuitiva, risiede nel sentimento impreciso. Soltanto quando la nostra certezza non poggia più su alcuna cosa che dia certezza, allora è raggiunta la coscienza della propria relatività.

Il sentimento della certezza non ha nulla a che fare con la conoscenza logica della vita, benché vi sia — fenomenologicamente — poggiato sopra, e perciò lo sviluppo della fede — che segue la trama Mondo — Dio — Io quale trama dello sviluppo dell'individuo — si effettua in qualsiasi momento dello sviluppo generale che anch'esso segue la trama Mondo — Dio — Io quale trama dello sviluppo della specie (cfr. § 112).

Così, quando la conoscenza logica è impostata sul Mondo, lo sviluppo della conoscenza intuitiva parte da un semplice em-

pirismo (= *Mondo*) e sviluppa il concetto d'un Dio fenomenico, cioè d'un Dio della stessa realtà del Mondo empirico (= *Dio*), che conduce alla coscienza di sé come « oggetto » (= *Io*); la relativizzazione finale è: « sono un nulla disperso nella cieca natura; nemmeno Dio è libero (tyche e moira) ».

Quando la conoscenza logica è impostata su Dio, lo sviluppo della conoscenza intuitiva parte da un empirismo trascendente, in cui il Mondo è visto in dipendenza d'una realtà che lo supera (= *Mondo*), e sviluppa il concetto d'un Dio trascendente quale supremo regolatore dell'esistenza (= *Dio*), che conduce alla coscienza di sé in dipendenza trascendentale (= *Io*); la relativizzazione finale è: « sono un nulla nella volontà di Dio: tutta l'esistenza è un nulla ».

Quando la conoscenza logica è impostata sull'*Io*, lo sviluppo della conoscenza intuitiva parte da un empirismo individualistico (soggettivistico: il Mondo concepito come creazione della mia sensibilità) (= *Mondo*) e sviluppa il concetto della « mia » ragione quale supremo regolatore dell'esistenza — « il Dio sono io » — (= *Dio*), che conduce alla coscienza di sé come unico valore esistente; la relativizzazione finale è: « non c'è che me, e questo me non può nulla ».

Da queste relazioni risulta evidente che in ogni periodo dello sviluppo della conoscenza nella sua complessità — e quindi anche nel periodo dell'ignoranza — la conoscenza intuitiva può arrivare alla coscienza della propria relatività. Questa corrisponde — senza per altro equivalere — alla « relatività assoluta » della conoscenza logica, poiché se intuisco la vita, la verità mi è palese; come se conosco la verità, capisco anche la vita.

Così lo sviluppo della conoscenza intuitiva giunge al suo termine senza che alcuna influenza dello sviluppo della conoscenza logica gli si sovrapponga, poiché è in grado di svolgersi compiutamente in ogni punto del divenire di questo. Lo sviluppo della conoscenza logica fornisce soltanto la posizione fenomenologica (cioè storica), nella quale la conoscenza intuitiva si inserisce. Da questo inserimento risultano i rapporti tra conoscenza logica e conoscenza intuitiva.

§ 112.

Tali rapporti si prospettano nel modo seguente.

Dato che fede è credere in ciò che non si sa, e ignoranza il non sapere, risulta, come già abbiamo detto, che la conoscenza logica quando è ignoranza e crede di sapere, s'illude ed è fede. Le due conoscenze logica ed intuitiva partono quindi entrambe dall'istinto e, durante il loro sviluppo, giungono a concepire una soluzione al loro bisogno metafisico solo attraverso la fede: per lo spirito ogni divenire è fede. Il lavoro della conoscenza logica, che accumula lentamente attraverso i secoli i frutti del suo sapere, è — fino al compimento del suo sviluppo — una fatica contro l'ignoranza; perciò, durante tutto lo sviluppo, non può essere se non conoscenza di particolari, un lento procedere tra dati e fatti. E se la conoscenza logica in questo periodo arriva — sotto la veste di filosofia — ad una concezione totalitaria del sapere, quel tanto che la separa dal suo aspetto compiuto e che è ignoranza, è superato non dal pensiero logico, ma dal sentimento, cioè dalla conoscenza intuitiva.

Si giunge quindi al seguente quadro d'insieme.

La conoscenza intuitiva nasce dall'istinto e si sviluppa come fede. Nella fede crede di trovare la soluzione al suo bisogno di certezza o attraverso un'immagine imprecisa o appoggiandosi ad una spiegazione logica, la quale nella sua incompiutezza — essendo anche fede — riconduce all'immagine. Infine arriva alla piena coscienza cessando d'essere fede, quando concepisce — per intuizione, per immagini — la verità della conoscenza logica senza averne la conoscenza di fatto.

La conoscenza logica nasce dall'istinto come e con la conoscenza intuitiva, ma il suo divenire procede tanto gradatamente da non permettere mai un superamento repentino della semplice e sistematica conoscenza di fatti. Quindi, ogni volta che con la conoscenza logica si arriva ad una spiegazione che vuol essere totalitaria — ed è questo il caso della filosofia — interviene per necessità la conoscenza intuitiva. Il supremo sapere allora non è altro che conoscenza intuitiva e quindi non è spiegazione logica, ma immagine della certezza dialettizzata

secondo le circostanze. Quando infine la conoscenza logica attinge alla comprensione compiuta dell'esistenza, si trova davanti ad un risultato che corrisponde — come già abbiamo detto — a quello raggiunto dalla conoscenza intuitiva: la conoscenza intuitiva concepisce la verità della conoscenza logica senza averne la conoscenza di fatto; la conoscenza logica comprende la certezza della conoscenza intuitiva appunto per questa sua natura logica.

Se poi, raggiunta la maturità della conoscenza logica, la conoscenza intuitiva non è in grado di risolvere in sé il suo individuale problema della conoscenza, essa cerca d'impostarsi sulla certezza che le può derivare dalla compiuta conoscenza di fatti: si appoggia sulla conoscenza logica. Così ci troviamo di fronte alla conoscenza intuitiva che ha la fede nella conoscenza logica.

Per maggior chiarezza (benché ci si debba riferire ad un argomento che verrà esposto in seguito) ripetiamo queste relazioni tra conoscenza intuitiva e conoscenza logica in modo schematico, sostituendone i termini con quelli di *arte* e di *scienza* quali estrinsecazioni specifiche delle due forme della conoscenza (cfr. § 34).

Troviamo allora che in principio la *scienza* si presenta o come conoscenza empirica più o meno sviluppata o come fede, e l'*arte* si presenta come fede.

Nel processo del divenire la *scienza* resta come in principio o conoscenza empirica più o meno sviluppata o fede, l'*arte* resta anch'essa fede o è coscienza.

Finché l'arte non arriva alla coscienza, la sua guida è la fede. In questa situazione soltanto l'arte è in grado di arrivare alla piena coscienza, cioè di sorpassare la fede. In tutto il divenire è evidente il predominio dell'arte; la scienza di questo periodo, qualora abbia un'impostazione totalitaria — una pretesa di compiutezza — è arte (vedi la filosofia).

A divenire compiuto la *scienza* è conoscenza logica compiuta, l'*arte* resta o fede o coscienza.

In questa situazione, fino a che l'arte non è coscienza, la sua guida è la scienza. Quando invece è coscienza, corrisponde alla scienza. E se in mancanza di coscienza l'arte ha per guida la conoscenza logica, ci troviamo di fronte ad una nuova situazione di fede, situazione di cui sono facilmente riconoscibili le vaste conseguenze concrete.

3. — Le forme pure e le categorie della conoscenza

§ 113.

L'analisi dei valori fondamentali che sono alla base della conoscenza — forme pure e categorie — è condizione imprescindibile per dare un quadro compiuto dei vari sviluppi della conoscenza e, attraverso di esso, dello sviluppo organico dell'esistenza in tutta la sua larghezza.

Abbiamo visto che la conoscenza si regge su concetti e relazioni di concetti, e che i concetti ci danno le condizioni fondamentali della conoscenza e le relazioni le condizioni specifiche. Le condizioni fondamentali garantiscono l'esistenza — la « costituzione » — del mondo, poiché ci danno le rappresentazioni di cui le nozioni sono le astrazioni concettuali. Le condizioni specifiche garantiscono l'organizzazione — la « spiegazione » — del mondo, poiché ci danno le relazioni tra le nozioni. L'organizzare è l'attività dello spirito e coincide col giudizio sugli elementi del nostro mondo; la norma o legge che nell'esercizio di questa attività rende attuabile il giudizio — cioè, gli dà la « misura » per poter giudicare —, è la legge categoriale. Tale legge è aprioristica e per ciò esiste solamente in quanto esiste per qualche cosa: la conoscenza non la può afferrare se non attraverso la sua stessa attività concretata in pensieri e sentimenti. La legge ci apparirà quindi sempre nelle forme esistenziali specifiche come un attributo essenziale di esse. Invece, per comprendere (fenomenologicamente) l'organizzazione, è necessario considerare le forme esistenziali determinate dalla legge.

Da tutto ciò segue che le condizioni specifiche che ci danno l'organizzazione, corrispondono alle categorie: alle leggi che determinano concettualmente l'attività delle forme esistenziali

e che perciò ci risultano nelle relazioni di idee (pensieri e sentimenti), leggi secondo le quali l'organizzazione dello spirito produce in noi il giudizio sulle cose della Natura.

Ma per poter determinare in una relazione la forma esistenziale, occorre che questa sia « concetto » e non rappresentazione: il mondo, per essere organizzabile, dev'essere prima concettualizzato.

Le categorie si esercitano quindi sui concetti, i concetti ci appaiono come nozioni, e perciò abbiamo trovato nella costituzione delle nozioni le condizioni fondamentali della conoscenza. Siccome la conoscenza definisce la distinzione dell'esperienza per mezzo delle categorie concettuali, il « materiale » per la sua attività è dato dal mondo della rappresentazione.

Il nostro mondo è compiuto nella rappresentazione; la rappresentazione concettuale ci dà la nozione.

Il processo che conduce dalla rappresentazione alla nozione, incomincia con l'atto creativo dell'intuizione, che, come tale, resta inspiegabile e che è la sovrapposizione della nuova attività alla forma esistenziale precedente. Sulle rappresentazioni agisce l'intuizione compiendo l'astrazione. Con l'astrazione avviene la unificazione del molteplice, e questa rappresenta la creazione del concetto.

Siccome questo processo avviene per intuizione, non ne risulta, per chi lo compie, un concetto — ovvero un'idea quale concetto realizzato —, ma una *nozione* quale idea realizzata da una delle diverse conoscenze (empiriche generica, empirica individuale, aprioristica teorica). Soltanto ulteriori astrazioni conducono al concetto dell'idea come tale, cioè quale termine astratto del concetto realizzato. Le nozioni sono gli aspetti concettuali delle rappresentazioni: le idee delle diverse conoscenze, realizzate per intuizione nel mondo degli oggetti. Il concetto è la forma esistenziale (teorica), l'idea il termine astratto (generico) per il concetto realizzato, la nozione il termine concreto, « oggettivo » (individuale), per il concetto realizzato, ossia per l'idea.

Nella rappresentazione è dato il fondamento al concetto, e, quindi, le categorie che in essa vigono — spazio, tempo, causa,

effetto —, si trovano alla base del concetto. La creazione del concetto pone a sua volta la relazione di concetti (cfr. p e $p + p$). Perciò nel concetto sono già vivi — anche se non operanti — le categorie che dispongono le relazioni.

§ 114.

Tutto ciò che è — la Natura —, si compone di quanto per noi ha il valore di nozione. L'aspetto di ogni cosa della Natura — il determinato modo di essere — è dato dalle categorie. Quindi esistono tante categorie della conoscenza, quanti sono gli aspetti del conoscibile della Natura.

Ora, la conoscenza appare sotto tre aspetti — in relazione ai rapporti psicologico, fenomenologico e logico — come conoscenza empirica individuale, empirica generica e aprioristica teorica. Per ognuno di questi aspetti le categorie debbono necessariamente avere un diverso valore, pur conservando un'unica impostazione. Infatti, il rapporto psicologico è retto dal principio problematico, il rapporto fenomenologico dal principio assertorio, il rapporto logico dal principio apodittico (vedi § 2). Il principio problematico si esaurisce nei concetti del possibile e dell'impossibile, il principio assertorio nei concetti dell'essere e del non-essere, il principio apodittico nei concetti del necessario e del casuale.

Questi sono i concetti puri categoriali, perché con essi lo spirito si presenta secondo il rapporto della conoscenza di cui si tratta, ossia essi rendono possibili le diverse forme di giudizio sulle rappresentazioni. Le categorie specifiche dello spirito — cioè le categorie concettuali — sono quindi le categorie della *possibilità*, dell'*esistenzialità* e della *necessità*.

Le categorie esistono in quanto esistono quei valori reali per i quali esse hanno carattere di legge. Tali valori reali sono dati con gli aspetti del conoscibile. Ora, questi aspetti ci risultano come nozioni, e perciò nelle nozioni appaiono le categorie.

Ma le nozioni — come contenuto reale della conoscenza — si dividono in diversi gruppi, secondo il genere della conoscenza alla quale si riferiscono: empirica individuale, empirica generica ed aprioristica teorica, che sono i tre aspetti della conoscenza

che già hanno permesso di distinguere le categorie. Ed infatti esistono tante categorie, quanti aspetti esistono della conoscenza, e tanti aspetti della conoscenza, quanti aspetti del conoscibile; gli aspetti del conoscibile sono le nozioni, e quindi esistono tante categorie, quanti sono gli aspetti del conoscibile sotto forma di nozioni.

Ora, se raccogliamo le nozioni in gruppi, seguendo la tripartizione della conoscenza e le suddivisioni di essa, e compiamo su di essi un'astrazione ideante così da ottenere per ogni gruppo un comune denominatore — una particolare astrazione —, otteniamo per ciascun gruppo le corrispondenti forme pure. Queste forme pure vanno soggette ad un'organizzazione imposta dalle categorie, organizzazione astratta quanto le forme pure. Ciò che ne risulta, è il quadro dello sviluppo di uno dei diversi aspetti dell'attività dello spirito.

Forme pure sono in linea generale quelle forme nella cui intuizione si esaurisce la vera essenza delle idee che esse rappresentano, e possono quindi — nel caso di idee pure — giungere a tale astrattezza da essere categoriali (p. es. essenza, principio, effetto ecc.). Ma per noi le forme pure sono, in un senso più particolare, quelle idee — specifiche o pure secondo il tipo della conoscenza — tanto astratte da essere categoriali per il gruppo delle nozioni, ossia per l'aspetto del conoscibile, che esse rappresentano.

Resta quindi da sapere quanti siano questi gruppi, e cioè quante e quali siano le forme pure della conoscenza.

§ 115.

Ci riferiamo in proposito a quanto già abbiamo esposto (Parte III, cap. II, 1; l'organizzazione della conoscenza).

Le nozioni della considerazione fenomenologica sono l'oggetto e il soggetto, le nozioni della considerazione psicologica il Mondo e l'Io. Sono essi concetti dell'unità d'un mondo del conoscere e d'un mondo del conosciuto, e sono perciò le idee fondamentali in cui l'esistenza trova la sua spiegazione. Mondo e Io sono le forme pure della conoscenza intuitiva, oggetto e soggetto quelle della conoscenza logica.

Ma, sia le espressioni della conoscenza intuitiva, sia le definizioni della conoscenza logica appaiono sotto diversi aspetti. Anzi tutto bisogna aggiungere alle definizioni della conoscenza logica come conoscenza empirica generica le definizioni della conoscenza aprioristica teorica quale secondo modo della conoscenza logica, la prima valevole per il passato e il futuro, la seconda aprioristicamente per tutti i tempi, la prima come definizione di fatti empirici per mezzo del pensiero logico specifico, la seconda come definizione di fatti aprioristici per mezzo del pensiero logico puro. Inoltre abbiamo visto che la conoscenza empirica generica può essere indagine intorno all'oggettività generica e indagine intorno alla soggettività generica.

Accanto al mondo della conoscenza ideale (dell'oggettività teorica) — il mondo aprioristico che è l'aspetto del mondo della conoscenza logica pura (o della matematica) — appaiono così i due mondi della conoscenza reale (dell'oggettività generica e della soggettività generica): il mondo dell'esistenza che è l'aspetto del mondo della conoscenza fenomenologica (o della scienza) e il mondo dello spirito che è l'aspetto del mondo della conoscenza psicologica (o della filosofia).

A questi tre aspetti della conoscenza logica bisogna aggiungere l'aspetto della conoscenza intuitiva. La conoscenza empirica individuale nell'immediatezza della sua attività esiste unicamente nel presente in cui si attua vivente, così che la sua espressione risulta realizzata nell'atto stesso: un sentimento espresso nell'azione diretta. Tale espressione diretta ci dà la vita spirituale in atto: il mondo della coscienza che è l'aspetto del mondo dell'intuizione (della soggettività individuale).

Abbiamo quindi i seguenti aspetti del mondo della conoscenza: il mondo dello spirito, il mondo dell'esistenza, il mondo aprioristico, che sono i tre aspetti del mondo della conoscenza logica, e il mondo della coscienza che è l'aspetto del mondo della conoscenza intuitiva.

Ridotti a concetti puri, questi diversi aspetti del mondo della conoscenza ci danno di esso le forme pure: ci danno in forma astratta il contenuto dello spirito, la « materia » attraverso cui — per mezzo delle categorie — lo spirito si realizza.

§ 116.

Le nozioni — le realizzazioni intuitive — di questi mondi sono: per il mondo dello spirito, le idee specifiche realizzate nel presente, ossia le espressioni realizzate, che sono le *immagini*; per il mondo dell'esistenza, le idee specifiche realizzate nel passato e nel futuro, ossia le definizioni empiriche realizzate, che sono le *forme dell'esistenza*; per il mondo aprioristico, le idee pure realizzate, ossia le definizioni aprioristiche realizzate, che sono i *numeri* (cfr. § 47 seg.).

Le astrazioni da questi tre gruppi di nozioni ci danno le forme pure della conoscenza logica. Le idee astratte dalle immagini sono le forme della soggettività generica: *Mondo* e *Io*; le idee astratte dalle forme dell'esistenza sono le forme pure dell'oggettività generica: *oggetto* e *soggetto*; le idee astratte dai numeri sono le forme pure dell'oggettività teorica: *unità*, *molteplicità* e *totalità* (cfr. §§ 27, 40).

Le nozioni del mondo della coscienza sono le medesime di quelle del mondo dello spirito: le espressioni realizzate come *immagini*. Esse si distinguono soltanto nell'insieme del loro sviluppo, poiché il mondo dello spirito si riferisce all'esistenza empirica individuale nel suo aspetto generico, rappresentata dalla specie quale latore dello spirito in genere, mentre il mondo della coscienza si riferisce all'esistenza empirica individuale com'è rappresentata dal singolo individuo quale latore individuale dello spirito. Per tanto le astrazioni dalle nozioni del mondo della coscienza, che ci danno le forme pure della soggettività individuale, sono identiche alle forme pure della soggettività generica e però distinte da esse: *Mondo* e *Io*.

Tale distinzione, se non risulta nelle forme stesse, risulta nello sviluppo di questi due aspetti della conoscenza, cioè nelle relazioni in cui le forme pure appaiono, e trova quindi la sua specifica ragione nella diversità delle categorie. Infatti — come abbiamo visto (§ 113) — la conoscenza empirica individuale è retta dalla categoria della *possibilità* (possibile-impossibile) e la conoscenza empirica generica dalla categoria dell'*esistenzialità* (essere-non essere). Le forme pure *Mondo* e *Io* possono valere con l'una e con l'altra categoria, dandoci con la prima l'im-

postazione psicologica, con la seconda l'impostazione fenomenologica del Mondo della coscienza. In questo secondo caso i concetti Mondo e Io fanno parte, come mondo dello spirito, del mondo dell'esistenza che appunto è determinato dalla categoria dell'esistenzialità.

La categoria della *necessità* (necessario-casuale) vale per il mondo aprioristico. Gli elementi di questo mondo — i numeri quali definizioni aprioristiche realizzate — vivono determinati da questa categoria una loro vita aprioristica, astratta, logica, che nelle sue forme più pure — categoriali — costituisce leggi non soltanto per il proprio mondo, ma per tutto il modo d'essere degli altri aspetti della conoscenza. Queste leggi ci appaiono nelle proposizioni logiche categoriali di cui già si è parlato (cfr. § 48), e fanno sì che tutte le specifiche categorie della conoscenza abbiano un unico carattere che attesta la loro comune essenza.

4. — *Gli schemi degli sviluppi della conoscenza*

§ 117.

Lo sviluppo dello spirito si presenta dunque sotto quattro diversi aspetti.

Abbiamo lo sviluppo della conoscenza intuitiva (coscienza), che avviene in base alla trama Mondo — Dio — Io ed è lo sviluppo empirico individuale; esso rappresenta lo sviluppo « vissuto » dal singolo uomo quale latore dello spirito.

Lo sviluppo della coscienza s'innesta sullo sviluppo della conoscenza logica, sviluppo della comprensione dell'oggetto, che come sviluppo empirico generico puro segue la trama oggetto empirico — oggetto trascendente — soggetto (oppure semplicemente oggetto-soggetto, qualora esso sia riferito al fenomeno esistenziale in genere e non allo specifico divenire dello spirito) e come sviluppo empirico generico individualizzato segue la trama Mondo — Dio — Io. Il primo rappresenta lo sviluppo dello spirito come attività d'una forma esistenziale, il secondo lo sviluppo del pensiero umano attraverso

la specie. La specie ci dà l'unità che risulta dalla somma orizzontale — ossia nello spazio — delle singole unità spirituali che sono gli uomini; lo sviluppo Mondo — Dio — Io è la rappresentazione verticale — ossia nel tempo — dell'organismo spirituale e vale per la singola unità come per l'unità complessa: per l'uomo come per la specie.

Al di sopra di questi sviluppi, comprendendoli tutti nella sua forma astratta, c'è lo sviluppo teorico, lo sviluppo della conoscenza logica come conoscenza aprioristica teorica, che segue la trama unità — molteplicità — totalità.

Lo sviluppo della conoscenza aprioristica teorica

§ 118.

Nello sviluppo teorico si presenta la legge organica (cfr. § 56): il suo contenuto aprioristico (matematico) è valevole per tutto ciò che è. Ogni esistenza è un organismo, e per lo sviluppo organico c'è una sola legge.

La legge organica determina il divenire dell'esistenza. Ogni organismo, per essere, diviene. Ogni essere in divenire segue perciò un cammino tracciato dalla medesima legge: esso è impostato, organizzato e — a organizzazione avvenuta — è. Quest'essere raggiunto corrisponde al compimento dello sviluppo: non esiste un andar oltre.

L'essere d'un organismo costituisce il divenire d'un altro. Se l'attività d'un'esistenza richiede la presenza d'un organismo che la sostenga — cioè un latore —, questo, a sviluppo compiuto, si esaurisce, perché come latore ha un valore proporzionato al divenire della sua attività. Così che il latore si sviluppa fino all'essere dell'attività che rappresenta, poi si esaurisce, perché la sua funzione è terminata. L'esaurirsi riguarda dunque unicamente il latore, non l'attività, e, considerato come un nuovo processo del divenire, segue la legge organica di ogni sviluppo.

Sullo schema dello sviluppo aprioristico teorico si fondano le scienze ideali e l'indagine teorica di esse intorno all'oggettività generica (cfr. §§ 32, 33, 105). La scienza propriamente detta — cioè a carattere fenomenologico — deve riconoscere lo sviluppo di ogni forma esistenziale. Nel caso presente della conoscenza aprioristica teorica, essendo la materia dell'indagine l'oggettività teorica — e cioè la definizione astratta, valevole per tutti i tempi —, lo sviluppo risulta sotto l'aspetto d'una progressione matematica: soltanto matematicamente è concepibile lo sviluppo legge, lo sviluppo apodittico (cfr. § 53).

Abbiamo parlato di un'unità p e di un'unità superiore P che comprende la molteplicità delle singole unità p (cfr. § 27). Allargando ora questi concetti in modo da abbracciare tutte le possibilità, dall'unità in genere (u) alla totalità in genere (t), passando per la molteplicità in genere (m), giungiamo al seguente quadro d'insieme.

L'unità u esiste, ma per definirsi deve contrapporsi ad un'altra unità. Tale contrapposizione non è creazione d'una nuova e superiore unità, ma definizione dell'unità prima: $u + u$ non è la molteplicità m , bensì la definizione di u .

Per arrivare a m , il gruppo $u + u$ — cioè il momento che definisce l'unità — deve passare per un processo di definizione simile a quello per cui u si definisce in $u + u$, cioè per risultare unità superiore — e cioè molteplicità —, $u + u$ deve contrapporsi ad un altro gruppo equivalente: $u + u$ si deve contrapporre ad un altro gruppo $u + u$. In tale contrapposizione esso trova la propria definizione come gruppo di unità: il gruppo di unità corrisponde al molteplice, e così soltanto si supera il concetto dell'unità col concetto della molteplicità quale nuova unità: ne risulta l'unità del molteplice.

Per giungere dal molteplice alla totalità è necessario un procedimento analogo. La molteplicità m esiste, ma per esser definita deve essere contrapposta ad un'altra unità del molteplice: $m + m$ è la definizione di m . Il gruppo $m + m$, contrapposto a sua volta ad altri gruppi simili, trova in tale contrapposizione la

propria definizione quale gruppo di unità del molteplice, che, considerato nella sua massima espressione, corrisponde alla totalità. Nella totalità t è perciò superato il concetto di gruppo di unità del molteplice.

Unità (u), molteplicità (m) e totalità (t) sono le unità che esistono e che si risolvono progressivamente l'una nell'altra attraverso le proprie definizioni. La definizione della totalità non è concettualmente possibile, perché totalità è un concetto limite.

§ 119.

Lo schema fondamentale per ogni processo di sviluppo è quindi costituito dalla seguente progressione matematica:

p	$p + p$	$(p + p) + (p + p)$
p		

p è l'impostazione del singolo elemento come unità; $p + p$ è la definizione di esso attraverso la contrapposizione con un altro singolo elemento; $(p + p) + (p + p)$ è la molteplicità dei singoli elementi definiti, che conduce all'unità superiore; P è l'impostazione dell'unità superiore come singolo elemento.

Lo sviluppo aprioristico teorico segue in ogni suo termine — unità e molteplicità — tale processo fondamentale, poiché ciascuno di essi passa dall'impostazione attraverso la definizione alla costituzione del prossimo termine, fino a compiersi nella totalità:

impostazione	definizione	gruppo di unità definite
u	$u + u$	$(u + u) + (u + u)$
m	$m + m$	$(m + m) + (m + m)$
t		

Impostazione dell'unità (u):

l'unità è, ma nella sua indefinitezza che non ammette nulla al di fuori di sé attraverso cui potersi definire, risulta come *totalità*; non è però come questa costituita di parti; (*simbolo*: u_t).

Definizione dell'unità (u + u):

l'unità si definisce nel primo aggruppamento di unità; (*simbolo*: u).

Passaggio all'unità superiore ([u + u] + [u + u]):

definizione del gruppo di unità attraverso la molteplicità di gruppi di unità, la quale conduce al superamento del concetto di unità; (*simbolo*: u_m).

Impostazione della molteplicità (m):

l'unità del molteplice nasce dai gruppi di unità che in essa si risolvono; come nell'impostazione dell'unità, anche l'unità del molteplice, pur essendo, non è definita e risulta come unità superiore comprendente le unità inferiori; (*simbolo*: m_u).

Definizione della molteplicità (m + m):

la molteplicità si definisce nel primo aggruppamento di unità del molteplice; (*simbolo*: m).

Passaggio all'unità superiore ([m + m] + [m + m]):

definizione del gruppo di unità del molteplice attraverso la molteplicità di gruppi di unità del molteplice, la quale — raggiungendo la *totalità* di essi gruppi — supera la semplice molteplicità di gruppi di unità del molteplice e conduce pertanto al superamento del concetto della molteplicità; (*simbolo*: m_t).

Impostazione della totalità (t):

dalla totalità dei gruppi di unità del molteplice scaturisce la *totalità* come concetto comprendente tutta la molteplicità; (*simbolo*: t).

Sostituendo i simboli alle definizioni matematiche si ottiene lo schema seguente:

u_t	u	u_m
m_u	m	m_t
t		

§ 120.

Tale è lo sviluppo aprioristico teorico nel suo aspetto puro. Ma occorre prendere in considerazione anche la possibilità d'uno sviluppo che oltrepassi la totalità. Quando, nel divenire reale, la complessità dell'organizzazione è tale da comprendere più di uno sviluppo, così che un primo sviluppo è condizione ad un secondo e questo eventualmente ad un terzo, tali diversi sviluppi non terminano con l'impostazione di totalità particolari essendo questi sviluppi secondari corrispondenti soltanto a momenti del divenire d'un organismo maggiore che nella sua complessità le comprende. La particolare totalità di ogni sviluppo secondario va soggetta allo sviluppo $p + p$ come qualsiasi altro momento del divenire. In tal modo si ottiene la definizione della totalità attraverso la contrapposizione di totalità particolari, definizione che toglie alla totalità il suo carattere di unità assoluta, relativizzandola. Indi, dallo sviluppo della totalità particolare si distacca l'unità originaria del prossimo sviluppo particolare. Così nello sviluppo della conoscenza avviene prima lo sviluppo del rapporto oggettivo e poi quello del rapporto soggettivo; e lo sviluppo del rapporto oggettivo si divide anch'esso in due sviluppi corrispondenti all'oggetto empirico e all'oggetto trascendente di cui il primo è la premessa al secondo. Anche nello sviluppo dell'esperienza ed anche in quello dell'evidenza vedremo susseguirsi due sviluppi secondari.

Allo schema precedente bisogna quindi aggiungere la rappresentazione dello sviluppo della totalità:

t	$t + t$	$(t + t) + (t + t)$
T		

Impostazione della totalità (t):

è stato detto che dalla totalità dei gruppi di unità del molteplice scaturisce la totalità come concetto comprendente tutta la molteplicità;

in tal modo essa pone fine alla molteplicità, ma resta indefinita, poiché totalità è un concetto limite e come tale non suscettibile ad un ulteriore sviluppo; essa risulta perciò unicamente attraverso la molteplicità che in essa è compresa; la sua indefinitezza si rivela, quando, invece di totalità assoluta, essa è totalità particolare, e allora è data in pari tempo la possibilità dello sviluppo; (*simbolo*: t_m).

Definizione della totalità ($t + t$):

la totalità si definisce nel primo aggruppamento di totalità; la definizione della totalità particolare corrisponde alla relativizzazione di essa, che avviene nella contrapposizione di totalità particolari; (*simbolo*: t).

Passaggio all'unità superiore ($[t + t] + [t + t]$):

definizione del gruppo di totalità particolari attraverso la totalità di gruppi di totalità particolari, la quale, poiché comprende tutte le totalità particolari, esclude un'esistenza al di fuori di sé; pertanto ha carattere di unità ed apre la via al superamento del concetto della totalità particolare; (*simbolo*: t_u).

Lo sviluppo termina con la costituzione del nuovo concetto totalitario (T) che o è nuova unità soggetta a sviluppo o è concetto limite; ad ogni modo non è definibile entro lo sviluppo che con esso si chiude.

Se sostituiamo i simboli alle definizioni matematiche, lo schema completo dello sviluppo $u m t$ risulta come segue:

u_t	u	u_m
m_u	m	m_t
t_m	t	t_u
T		

§ 121.

Dalla trama $u m t$ dipendono le trame oggetto empirico — oggetto trascendente — soggetto e Mondo — Dio — Io, che rappresentano lo sviluppo dello spirito come organismo empirico (vedi §§ 111, 112, 113).

Oggetto empirico — oggetto trascendente — soggetto è la

trama per lo sviluppo organico dello spirito come conoscenza empirica generica pura, che conduce dall'esistenza indefinita alla definizione dell'esistenza nella «relatività assoluta».

Mondo — Dio — Io si presenta sotto due aspetti; la prima volta quale trama per lo sviluppo organico dello spirito come conoscenza empirica individualizzata, la seconda volta quale trama per lo sviluppo organico dello spirito come conoscenza empirica individuale. Il primo aspetto si riferisce alla specie e quindi allo stesso sviluppo generico dello spirito rappresentato dalla trama *oggetto empirico — oggetto trascendente — soggetto*; lo sviluppo conduce dall'ignoranza alla conoscenza della verità nella «relatività assoluta». Il secondo aspetto si riferisce all'individuo, cioè allo sviluppo individuale dello spirito, e si sviluppa dalla fede alla coscienza della certezza nella propria relatività.

Risultano quindi tre schemi per lo sviluppo dello spirito come organismo empirico: uno per ciascuno dei suoi tre aspetti. Ogni schema è suddiviso in tre parti in corrispondenza coi tre termini di cui i tre sviluppi si compongono. Ognuno di questi termini passa per uno sviluppo conforme allo sviluppo-base *u m t*, partendo cioè dall'impostazione minima per giungere all'esplorazione massima. Abbiamo visto (§ 102) come ciascuno di questi sviluppi passa dall'impostazione empirica del suo specifico problema della conoscenza attraverso l'organizzazione teorica alla relativizzazione di esso mediante la critica della teoria. Impostazione, organizzazione e relativizzazione del problema della conoscenza, e con esse le posizioni empirica, teorica e critica, corrispondono quindi ai termini dello sviluppo paradigmatico *unità, molteplicità e totalità*.

In conseguenza al carattere analitico dell'attività spirituale (cfr. § 51) ogni organizzazione termina relativizzata, ogni posizione teorica è liquidata attraverso una posizione critica. La posizione ultima che corrisponde all'organizzazione compiuta dello spirito, al suo essere — la totalità in cui l'essere si compie —, supera tutte le singole organizzazioni e richiede quindi anche l'ultima posizione critica, dalla quale appunto essa sorge. Perciò, nello schema, anche la totalità dell'ultimo termine risulta superata.

Lo sviluppo della conoscenza empirica generica pura.

Per lo sviluppo oggetto enfrasico - oggetto trascendente - soggetto (o O s) risulta lo schema seguente:

<i>u</i>	o_u	$o_u + o_u$	$(o_u + o_u) + (o_u + o_u)$
<i>m</i>	o_m	$o_m + o_m$	$(o_m + o_m) + (o_m + o_m)$
<i>t</i>	o_t	$o_t + o_t$	$(o_t + o_t) + (o_t + o_t)$
<i>u</i>	O_u	$O_u + O_u$	$(O_u + O_u) + (O_u + O_u)$
<i>m</i>	O_m	$O_m + O_m$	$(O_m + O_m) + (O_m + O_m)$
<i>t</i>	O_t	$O_t + O_t$	$(O_t + O_t) + (O_t + O_t)$
<i>u</i>	s_u	$s_u + s_u$	$(s_u + s_u) + (s_u + s_u)$
<i>m</i>	s_m	$s_m + s_m$	$(s_m + s_m) + (s_m + s_m)$
<i>t</i>	s_t	$s_t + s_t$	$(s_t + s_t) + (s_t + s_t)$

Nella progressione di o_u avviene lo sviluppo dell'impostazione dell'oggetto come unità, nella progressione di o_m quello dell'organizzazione dell'oggetto come molteplicità, nella progressione di o_t quello della relativizzazione dell'oggetto come totalità. Lo stesso si dica delle progressioni di O_u , O_m e O_t e di s_u , s_m e s_t .

Impostazione dell'oggetto empirico (progressione o_u):

l'oggetto empirico è, ma nella sua indefinitezza è posto distaccato e diverso dal soggetto, ciò che è un porre empiricamente; tale è il prin-

cipio dell'organizzazione concettuale impostata sull'esistenza dell'oggetto empirico; cioè, l'oggetto empirico è accettato empiricamente come esistenza assoluta per la ricerca della definizione dell'esistenza, e perciò sussiste ancora il contrasto tra soggetto e oggetto, nel quale traspare la posizione primitiva dell'istinto che, appunto, è superata con l'impostazione della nuova organizzazione;

impostazione empirica del problema dell'esistenza sull'oggetto empirico; (*simbolo*: o_s).

Organizzazione dell'oggetto empirico (progressione o_m):

la definizione dell'oggetto empirico porta alla teoria dell'esistenza come oggetto empirico, cioè alla definizione dell'esistenza mediante l'oggetto empirico;

organizzazione teorica del problema dell'esistenza in base all'oggetto empirico; nella quale situazione il soggetto è assorbito dall'oggetto e figura come tale; (*simbolo*: o).

Relativizzazione dell'oggetto empirico (progressione o_l):

constatazione critica dell'insufficienza di tale organizzazione teorica per la definizione dell'esistenza;

relativizzazione della teoria dell'esistenza come oggetto empirico, la quale relativizzazione introduce il concetto d'un'esistenza non empirica che superi le condizioni l'oggetto empirico; (*simbolo*: o_o).

Impostazione dell'oggetto trascendente (progressione O_u):

dalla relativizzazione dell'oggetto empirico si distacca, quale nuova esistenza assoluta, l'oggetto trascendente; esso è posto diverso dall'oggetto empirico e in contrasto con esso; quindi non è definito, ma soltanto empiricamente accettato come punto di riferimento per la ricerca della definizione dell'esistenza: il soggetto — che vale come oggetto empirico — accetta empiricamente l'oggetto trascendente come esistenza assoluta per la definizione dell'esistenza;

impostazione empirica del problema dell'esistenza sull'oggetto trascendente; (*simbolo*: O_o).

Organizzazione dell'oggetto trascendente (progressione O_m):

la definizione dell'oggetto trascendente porta alla teoria dell'esistenza come oggetto trascendente, cioè alla definizione dell'esistenza mediante l'oggetto trascendente;

organizzazione teorica del problema dell'esistenza in base all'oggetto trascendente; ad esso è subordinato e da esso è compreso sia l'oggetto empirico, sia il soggetto che ancora vale come oggetto empirico; (*simbolo*: O).

Relativizzazione dell'oggetto trascendente (progressione O_t):

constatazione critica dell'insufficienza di tale organizzazione teorica per la definizione dell'esistenza;

relativizzazione della teoria dell'esistenza come oggetto trascendente, la quale relativizzazione introduce il concetto d'un'esistenza che ponga l'oggetto, sia empirico che trascendente; (*simbolo* O_s).

Impostazione del soggetto (progressione s_u):

dalla relativizzazione dell'oggetto trascendente si distacca, quale nuova esistenza assoluta, il soggetto; il soggetto è posto, ma non definito, però accettato empiricamente come punto di riferimento per la ricerca della definizione dell'esistenza; perciò esso resta ancora distaccato dall'oggetto ($o + O$) che conserva una posizione autonoma nei riguardi di esso;

impostazione empirica del problema dell'esistenza sul soggetto; (*simbolo*: s_o).

Organizzazione del soggetto (progressione s_m):

la definizione del soggetto porta alla teoria dell'esistenza come soggetto, cioè alla definizione dell'esistenza mediante il soggetto;

organizzazione teorica del problema dell'esistenza in base al soggetto, al quale, come esistenza assoluta, è subordinato l'oggetto: nel soggetto accettato come esistenza assoluta risiede la ragione dell'oggetto sia empirico che trascendente; (*simbolo*: s).

Relativizzazione del soggetto (progressione s_t):

constatazione critica dell'insufficienza di tale organizzazione teorica per la definizione dell'esistenza;

relativizzazione del soggetto, la quale introduce il concetto d'una situazione esistenziale che trascenda il soggetto e con esso l'oggetto e per tanto l'esistenza stessa la relativizzazione del soggetto lo muta in un'esistenza simile a quella dell'oggetto: il soggetto è limitato dalla medesima relatività, alla quale l'oggetto è sottoposto; (*simbolo*: s_o).

la relativizzazione di tutta l'esistenza, che in tal modo risulta, conduce all'impostazione (T) del problema dell'esistenza sulla « relatività assoluta », che presenta l'unica possibilità d'una definizione dell'esistenza.

Un'analisi più precisa dovrebbe seguire ogni impostazione, ogni organizzazione e ogni relativizzazione nei particolari delle rispettive progressioni.

Tenendo conto soltanto della corrispondenza di queste coi termini dello sviluppo base *u m t* e sostituendo i simboli alle definizioni mate-

matiche, lo schema completo dello sviluppo *o O s* della conoscenza empirica generica risulta come segue:

<i>u</i>	<i>m</i>	<i>t</i>
<i>o_s</i>	<i>o</i>	<i>o_o</i>
<i>O_o</i>	<i>O</i>	<i>O_s</i>
<i>s_o</i>	<i>s</i>	<i>s_o</i>

§ 123.

Lo sviluppo della conoscenza empirica generica individualizzata.

Per lo sviluppo *Mondo — Dio — Io (M D I)* risulta lo schema seguente:

<i>u</i>	<i>M_u</i>	<i>M_u + M_u</i>	<i>(M_u + M_u) + (M_u + M_u)</i>
<i>m</i>	<i>M_m</i>	<i>M_m + M_m</i>	<i>(M_m + M_m) + (M_m + M_m)</i>
<i>t</i>	<i>M_t</i>	<i>M_t + M_t</i>	<i>(M_t + M_t) + (M_t + M_t)</i>
<i>u</i>	<i>D_u</i>	<i>D_u + D_u</i>	<i>(D_u + D_u) + (D_u + D_u)</i>
<i>m</i>	<i>D_m</i>	<i>D_m + D_m</i>	<i>(D_m + D_m) + (D_m + D_m)</i>
<i>t</i>	<i>D_t</i>	<i>D_t + D_t</i>	<i>(D_t + D_t) + (D_t + D_t)</i>
<i>n</i>	<i>I_u</i>	<i>I_u + I_u</i>	<i>(I_u + I_u) + (I_u + I_u)</i>
<i>m</i>	<i>I_m</i>	<i>I_m + I_m</i>	<i>(I_m + I_m) + (I_m + I_m)</i>
<i>t</i>	<i>I_t</i>	<i>I_t + I_t</i>	<i>(I_t + I_t) + (I_t + I_t)</i>

Nella progressione di M_u avviene lo sviluppo dell'impostazione del Mondo come unità, nella progressione di M_m quello dell'organizzazione del Mondo come molteplicità, nella progressione di M_t quello della relativizzazione del Mondo come totalità. Lo stesso si dica delle progressioni di D_u , D_m e D_t e di I_u , I_m e I_t .

Impostazione del Mondo (progressione M_u):

l'Io pone empiricamente un mondo indefinito, cioè staccato e diverso da sé; tale è il principio dell'organizzazione della conoscenza, impostata sulla verità data nel Mondo; cioè, l'Io accetta il Mondo come realtà assoluta per poter conoscere la verità; quindi sussiste ancora il contrasto tra l'Io e il Mondo, nel quale traspare la posizione primitiva superata con questa impostazione dell'organizzazione concettuale;

impostazione empirica del problema della verità sulla realtà fenomenica; (simbolo: M_t).

Organizzazione del Mondo (progressione M_m):

la definizione del Mondo porta alla conoscenza organizzata della verità nella realtà fenomenica, cioè alla definizione della verità mediante la realtà fenomenica;

organizzazione teorica del problema della verità in base alla realtà fenomenica — cioè al Mondo —, nella quale situazione l'Io è compreso nel Mondo; (simbolo: M).

Relativizzazione del Mondo (progressione M_t):

constatazione critica dell'insufficienza di tale organizzazione teorica per la definizione della verità;

relativizzazione della teoria della verità basata sulla realtà fenomenica, la quale relativizzazione introduce il concetto d'una realtà non fenomenica che superi e condizioni il Mondo; (simbolo: M_D).

Impostazione di Dio (progressione D_u):

dalla relativizzazione del Mondo si distacca, quale nuova realtà assoluta, la realtà metafisica Dio; Dio è posto diverso dalla realtà fenomenica e in contrasto con essa e quindi non è definito, ma soltanto empiricamente accettato come punto di riferimento per la ricerca della definizione della verità: l'Io — che vale come Mondo — accetta empiricamente la realtà assoluta di Dio per conoscere la verità;

impostazione empirica del problema della verità sulla realtà metafisica; (simbolo: D_M).

Organizzazione di Dio (progressione D_m):

la definizione di Dio porta alla conoscenza organizzata della verità nella realtà metafisica, cioè alla definizione della verità mediante la realtà metafisica;

organizzazione teorica del problema della verità in base alla realtà metafisica; a Dio è subordinato il Mondo e con esso l'Io che ne è parte; (*simbolo: D*).

Relativizzazione di Dio (progressione D_1):

constatazione critica dell'insufficienza di tale organizzazione teorica per la definizione della verità;

relativizzazione della teoria della verità basata sulla realtà metafisica, la quale relativizzazione introduce il concetto della verità d'una realtà superiore che spieghi la realtà sia fenomenica che metafisica; (*simbolo: D_1*).

Impostazione dell'Io (progressione I_u):

dalla relativizzazione di Dio si distacca, quale nuova realtà assoluta, la realtà spirituale: l'Io; l'Io è posto come unica realtà, però non è definito, ma soltanto empiricamente accettato come punto di riferimento per la ricerca della definizione della verità; ne segue che l'Io appare in contrasto con la realtà metafisica; la quale, comprendendo anche la realtà fenomenica, conserva una posizione autonoma nei riguardi di esso;

impostazione empirica del problema della verità sulla realtà spirituale; (*simbolo: I_D*).

Organizzazione dell'Io (progressione I_m):

la definizione dell'Io porta alla conoscenza organizzata della verità nella realtà spirituale, cioè alla definizione della verità mediante la realtà spirituale;

organizzazione teorica del problema della verità in base alla realtà spirituale, alla quale, come unica realtà, è subordinata la realtà sia metafisica che fenomenica; (*simbolo: I*).

Relativizzazione dell'Io (progressione I_1):

constatazione critica dell'insufficienza di tale organizzazione teorica per la definizione della verità;

relativizzazione della teoria della verità basata sulla realtà spirituale, la quale relativizzazione introduce il concetto d'una verità che superi la verità basata sull'Io e la renda simile a quella basata sul Mondo: verità assoluta, quindi, che trascenda Mondo, Dio e Io e pertanto qualsiasi verità reale; l'Io relativizzato è reso simile al Mondo ed è limitato dalla medesima relatività alla quale questo va soggetto; (*simbolo: I_M*);

tale relativizzazione di qualsiasi verità conduce all'impostazione (*T*) del problema della verità sulla conoscenza della «relatività assoluta», che è l'unica conoscenza possibile per la definizione della verità.

Anche qui un'analisi più precisa dovrebbe seguire ciascuno dei termini esposti nei particolari delle rispettive progressioni.

Tenendo conto soltanto della corrispondenza tra le progressioni ed i termini dello sviluppo-base *u m t* e sostituendo i simboli alle definizioni matematiche, lo schema completo dello sviluppo MDI della conoscenza empirica generica individualizzata risulta come segue:

<i>u</i>	<i>m</i>	<i>t</i>
M_I	M	M_D
D_M	D	D_I
I_D	I	I_M

§ 124.

Lo sviluppo della conoscenza empirica individuale.

Lo schema delle progressioni di Mondo, Dio e Io dello sviluppo della conoscenza empirica individuale è identico al corrispondente schema della conoscenza empirica generica individualizzata, per cui non occorre ripeterlo (vedi § 122). La differenza tra i due sviluppi risulta soltanto nell'analisi dei rispettivi termini.

Impostazione del Mondo (progressione M_u):

l'Io pone empiricamente un Mondo indefinito, cioè staccato e diverso da sé; tale è il principio dell'organizzazione della coscienza, impostata sulla certezza data dal Mondo; cioè, l'Io accetta il Mondo come realtà assoluta per poter possedere in esso la sua certezza; quindi sussiste ancora il contrasto tra l'Io e il Mondo, che risale alla posizione primitiva dell'istinto superata con questa impostazione;

impostazione empirica del problema della certezza sulla realtà fenomenica: la ricerca del Mondo da parte dell'Io attraverso il rapporto del Mondo quale realtà assoluta con l'Io; (*simbolo: M_I*).

Organizzazione del Mondo (progressione M_m):

la coscienza definita nella certezza del Mondo porta all'espressione organica — al « possesso » — della certezza attraverso la realtà fenomenica, cioè all'immagine del Mondo come fondamento della certezza;

organizzazione del problema individuale della certezza in base alla

realtà fenomenica: il Mondo trovato; in questa situazione l'Io si comprende nel Mondo; (*simbolo*: M).

Relativizzazione del Mondo (progressione M_t):

constatazione critica dell'insufficienza di tale organizzazione per il possesso della certezza;

relativizzazione della coscienza definita nella certezza del Mondo, la quale relativizzazione introduce il sentimento d'una certezza non legata alla realtà fenomenica, che superi e condizioni il Mondo: relativizzazione del Mondo in base ad un sentimento di supermondialità; (*simbolo*: M_D).

Impostazione di Dio (progressione D_u):

dalla relativizzazione dell'immagine del Mondo si distacca, quale nuova realtà assoluta, l'immagine d'un supermondo: Dio; Dio è posto diverso dal Mondo ed in contrasto con esso e quindi non è definito, ma soltanto empiricamente accettato come punto di riferimento per la ricerca dell'espressione organica — del « possesso » — della certezza: l'Io — che si comprende nel Mondo — accetta la realtà assoluta di Dio per possedere la certezza;

impostazione empirica del problema della certezza sulla realtà metafisica: la ricerca di Dio da parte del Mondo (in cui l'Io si comprende) attraverso il rapporto di Dio quale realtà assoluta col Mondo (e l'Io); (*simbolo*: D_M).

Organizzazione di Dio (progressione D_m):

la coscienza definita nella certezza di Dio porta all'espressione organica — al « possesso » — della certezza attraverso la realtà metafisica, cioè all'immagine di Dio come fondamento della certezza;

organizzazione del problema individuale della certezza in base alla realtà metafisica: Dio trovato; l'Io si subordina a Dio comprendendosi nel Mondo; (*simbolo*: D).

Relativizzazione di Dio (progressione D_t):

constatazione critica dell'insufficienza di tale organizzazione per il possesso della certezza;

relativizzazione della coscienza definita nella certezza di Dio, la quale relativizzazione introduce il sentimento d'una certezza superiore, che sovrasti al Super-mondo e con esso al Mondo: relativizzazione di Dio in base ad un sentimento di spiritualità individuale; (*simbolo*: D_I).

Impostazione dell'Io (progressione I_u):

dalla relativizzazione dell'immagine di Dio si distacca, quale nuova realtà assoluta, l'immagine della realtà spirituale: l'Io; l'Io è posto come unica realtà, unica base per la certezza, però non è definito, ma soltanto empiricamente accettato come punto di riferimento per la ricerca del-

l'espressione organica — del « possesso » — della certezza; ne segue che l'Io appare ancora in contrasto col Super-mondo — Dio — il quale, comprendendo anche la realtà fenomenica — il Mondo —, resta in una posizione autonoma nei riguardi di esso;

impostazione empirica del problema della certezza sulla realtà spirituale: la ricerca dell'Io da parte dell'Io attraverso il rapporto dell'Io quale realtà assoluta con Dio (e il Mondo); (*simbolo*: I_D).

Organizzazione dell'Io (progressione I_m):

la coscienza definita nella certezza dell'Io porta all'espressione organica — al « possesso » — della certezza attraverso la realtà spirituale, cioè all'immagine dell'Io come fondamento della certezza;

organizzazione del problema individuale della certezza in base alla realtà spirituale: l'Io trovato; nell'Io accettato come realtà assoluta è compreso Dio e il Mondo; (*simbolo*: I).

Relativizzazione dell'Io (progressione I_l):

constatazione critica dell'insufficienza di tale organizzazione per il possesso della certezza;

relativizzazione della coscienza definita nella certezza dell'Io, la quale relativizzazione introduce il sentimento d'una certezza che superi la certezza basata sull'Io e la renda simile a quella basata sul Mondo: certezza assoluta, quindi, che trascenda Mondo, Dio e Io e per tanto qualsiasi certezza reale: l'Io relativizzato è reso simile al Mondo ed è limitato dalla medesima relatività alla quale questo va soggetto: relativizzazione dell'Io in base ad un sentimento di mondialità, un sentimento che riconduce l'Io alla già riconosciuta relatività del Mondo; (*simbolo*: I_m);

tale relativizzazione di qualsiasi possesso della certezza conduce all'impostazione (T) del problema della certezza sulla coscienza della propria relatività — della « relatività assoluta » — che è la sola coscienza possibile per l'espressione organica — il « possesso » — della certezza.

Anche qui, infine, un'analisi più precisa dovrebbe seguire ciascuno dei termini esposti nei particolari delle rispettive progressioni.

Lo schema completo della conoscenza empirica individuale — come già quello delle progressioni — risulta identico allo schema della conoscenza empirica individualizzata, dato che i termini sono i medesimi:

u	m	t
M_I	M	M_D
D_M	D	D_I
I_D	I	I_M

1. — *Le scienze*

§ 125

I quattro schemi degli sviluppi organici della conoscenza delimitano i quattro mondi concettuali: il mondo aprioristico della logica, il mondo dell'esistenza, il mondo dello spirito e il mondo della coscienza. Gli schemi corrispondono al divenire di questi mondi. Il divenire è soggetto ad una legge che come legge organica universale è contenuta nello schema dello sviluppo del mondo aprioristico della logica: legge dell'esistenza, che ci dà il quadro della Natura secondo verità (cfr. §§ 53-7, 77). La ricerca di tale « verità naturale » che si palesa come legalità che regge l'esistenza, ossia la ricerca sistematica di questa legge nell'esistenza, è — come già abbiamo detto — compito della scienza (cfr. § 71).

La ricerca sistematica della legge nelle manifestazioni a contenuto empirico costituisce il contenuto delle scienze reali e conduce alla conoscenza teoretica di fatti empirici. La ricerca sistematica della legge nelle manifestazioni a contenuto aprioristico costituisce il contenuto delle scienze ideali e conduce alla conoscenza teoretica di fatti aprioristici (cfr. § 31).

Per quanto riguarda la conoscenza, lo sviluppo di queste manifestazioni è rappresentato nei quattro schemi *unità — molteplicità — totalità, oggetto — oggetto trascendente — soggetto, Mondo — Dio — Io* della conoscenza empirica generica individualizzata e dello schema della conoscenza empirica individuale.

Gli schemi corrispondono al divenire di questi mondi. Il divenire è sottoposto alla legge dell'esistenza, che ci dà il quadro della Natura secondo verità (cfr. § 53 seg.). La ricerca sistematica di questa legge in tutte le manifestazioni dell'esistenza è — come ripetutamente è stato detto — compito della scienza.

I quattro schemi degli sviluppi della conoscenza sono quindi le guide per le relative indagini scientifiche: il primo per l'indagine teorica intorno all'oggettività teorica, il secondo per quella intorno all'oggettività generica, il terzo per quella intorno alla soggettività generica, il quarto per quella intorno alla soggettività individuale. Infatti, abbiamo già detto perché la teoria dell'essere reale — la fenomenologia — è la sola indagine scientifica e perché è necessario considerare anche le indagini intorno all'oggettività teorica e alla soggettività individuale dal punto di vista fenomenologico per ridurle a scienze: le scienze psicologiche (filosofia) diventano così scienze storiche, le scienze logiche (matematica) diventano scienze naturali, le une e le altre scienze fenomenologiche (cfr. §§ 32, 33).

Pertanto lo schema *u m t* costituisce lo schema-legge per tutti gli sviluppi riscontrabili dall'indagine fenomenologica, compreso lo stesso sviluppo aprioristico quale sviluppo della facoltà dell'attività spirituale — il giudizio — che come fenomenologia della logica è una delle scienze naturali, cioè è anch'essa un'indagine teorica intorno all'oggettività generica.

I quattro aspetti della conoscenza costituiscono l'argomento dell'indagine intorno alla conoscenza stessa e formano perciò il nucleo centrale della ricerca scientifica in genere. Come argomento d'indagine la conoscenza non ha soltanto la sua propria attività, bensì tutta l'esistenza comunque comprensibile; il concetto che trova la sua analisi nei quattro aspetti della conoscenza, non è se non una delle forme dell'esistenza.

Anche di ciò è già stato detto (cfr. Parte III, cap. II, 2): argomento d'indagine per la conoscenza può essere tutto ciò che pensieri e sentimenti possono abbracciare, tutto ciò che è definibile ed esprimibile. Definibili sono tutti gli aspetti dell'esistenza, esprimibili tutte le immagini che l'Io può avere del Mondo. Definizioni ed espressioni si dividono il campo della conoscenza: la conoscenza o è logica o è intuitiva.

§ 126.

Le definizioni della conoscenza aprioristica teorica, valevoli per tutti i tempi, operano su fatti puri (ideali) e costituiscono la realizzazione del pensiero logico puro nel mondo aprioristico della logica, che si presenta come mondo delle dottrine concettuali pure (ovvero della matematica) regolato dalla categoria della necessità. Per lo sviluppo di questo mondo vale lo schema *u m t* (*unità — molteplicità — totalità*) che ci dà — in forma sintetica — l'aspetto scientifico (fenomenologico) di esso. Come termini dello schema figurano gli elementi del mondo aprioristico — i numeri — ridotti a forme pure: unità, molteplicità e totalità.

Le definizioni della conoscenza empirica generica, valevoli per il passato e il futuro, operano su fatti specifici (reali); ma questi possono essere considerati in due modi differenti, e cioè dal punto di vista dell'oggetto e dal punto di vista dell'Io. Col primo modo si ottiene la realizzazione del pensiero logico specifico nel mondo dell'esistenza, che si presenta come mondo delle scienze, col secondo la realizzazione del pensiero logico specifico nel mondo dello spirito, che si presenta come mondo della filosofia; entrambi sono regolati dalla categoria dell'esistenzialità.

Per lo sviluppo del mondo dell'esistenza vale, accanto allo schema *o-s* (*oggetto — soggetto*) dello sviluppo della conoscenza, una serie di schemi analoghi che rappresentano gli sviluppi delle altre attività di forme esistenziali. Questo gruppo di schemi ci dà — in forma sintetica — l'aspetto scientifico (fenomenologico) del mondo dell'esistenza. Come termini degli schemi figurano gli elementi di questo mondo — le forme esistenziali — ridotti a forme pure. Abbiamo già trattato di quelle dello sviluppo della conoscenza — oggetto e soggetto —, ma non ancora della serie di forme pure degli altri schemi e dei rispettivi sviluppi.

L'indagine teorica legata a questo mondo corrisponde alle scienze naturali.

Per lo sviluppo del mondo dello spirito vale lo schema *M D I* (*Mondo — Dio — Io*) che ci dà — in forma sintetica — l'aspetto scientifico (fenomenologico) di esso. Come termini dello sche-

ma figurano gli elementi del mondo dello spirito — le immagini — ridotti a forme pure — gl'ideali Mondo, Dio e Io.

L'indagine teorica legata a questo mondo corrisponde alle scienze storiche.

Questi sono tutti gli aspetti della conoscenza logica.

§ 127.

Gli aspetti della conoscenza intuitiva si compongono delle espressioni della conoscenza empirica individuale, valevoli solo nel presente, che si manifestano mediante azioni. Queste espressioni costituiscono la realizzazione del sentimento nel mondo della coscienza, che è la vita spirituale in atto, la vita vissuta, regolata dalla categoria della possibilità. Per lo sviluppo di questo mondo vale lo schema *Mondo — Dio — Io (MDI)* che ci dà — in forma sintetica — l'aspetto scientifico (fenomenologico) di esso. Come termini dello schema figurano gli elementi del mondo della coscienza — le immagini — ridotti a forme pure — gl'ideali Mondo, Dio e Io —, elementi e forme pure che sono identici a quelli del mondo dello spirito.

Ma la manifestazione della conoscenza empirica individuale mediante azioni può avvenire in due modi diversi: con l'espressione immediata che è il sentimento espresso nell'azione diretta, e con l'espressione mediata che è il sentimento espresso attraverso un'oggettivazione concretizzata in una materia. Lo sviluppo dell'espressione immediata che rappresenta la vita spirituale in atto, rimane fondo e guida per tutti gli aspetti della vita vissuta. Ritorneremo su di esso nel suo aspetto particolare di sviluppo dell'impulso vitale, ossia dell'amore (§ 142). Ma anche l'espressione mediata si fonda su di esso. Come il sentimento dell'azione diretta, il sentimento concretizzato è sempre realizzazione dell'espressione nel mondo della coscienza, però ci dà il mondo della coscienza oggettivato in una nuova forma d'esistenza: ci dà la vita spirituale concretizzata che è l'arte. Lo sviluppo di questo modo d'espressione è intimamente legato

alla materia, nella quale lo spirito si oggettivizza. A tal uopo esso ha a sua disposizione diverse materie e quindi si esplica in diversi sviluppi, i cui schemi, che ci danno l'aspetto scintifico (fenomenologico) del mondo della coscienza concretizzata, si valgono degli elementi di esso mondo ridotti a forme pure: sono queste le forme pure delle arti.

È necessario chiarire subito un punto importante. Abbiamo detto che l'arte è l'estrinsecazione specifica della conoscenza empirica individuale e che perciò di questa abbraccia l'intero campo. L'arte è vita riflessa, è tutta la vita proiettata su di un nuovo piano, ed è per questo che il suo sviluppo è strettamente legato allo sviluppo del mondo del sentimento. Lo sviluppo di questo mondo, della vita vissuta, corrisponde a quello della vita concretizzata nell'arte.

Ma l'arte ha uno sviluppo autonomo per quanto riguarda il suo modo d'essere come azione mediata, poiché la sua impostazione formale la distacca nettamente dall'azione che è espressione immediata. Per tale ragione — come in seguito più dettagliatamente vedremo — l'arte ha le sue proprie categorie che, appunto, si riferiscono alla sua concretezza.

Perciò i due modi della conoscenza intuitiva — vita e arte — non corrispondono alla bipartizione della conoscenza empirica generica che si presenta pura e individualizzata: lo sviluppo dell'esistenza concettuale *o-s* è essenzialmente identico allo sviluppo *MDI* dello spirito; diverso è solo il punto di vista dal quale quest'unico processo è considerato — l'uno impostato sull'oggetto, l'altro sull'Io — tanto è vero che per entrambi gli sviluppi vale un solo ordine di categorie: contrariamente a quanto avviene per la conoscenza empirica individuale, dove, trattandosi di due processi distinti, vigono invece due ordini di categorie.

§ 128.

Facendo in tal guisa parte del mondo della coscienza, vale anche per l'arte la relazione esistente tra mondo della coscienza e mondo dello spirito, tra lo sviluppo *MDI* della conoscenza

empirica individuale e lo sviluppo *M D I* della conoscenza empirica generica, tra vita dell'individuo e vita del genere umano, tra organismo singolo e organismo complesso che dà al singolo la ragione d'essere.

Infatti, vita e arte trovano il senso della loro organicità soltanto nell'insieme del mondo dello spirito. Le indagini intorno ad esse costituiscono le scienze storiche che comprendono quindi il mondo dello spirito nei suoi due aspetti generico e individuale e la concretizzazione di essi nell'arte.

Le scienze storiche sono la fenomenologia dell'Io, ossia della storia quale estrinsecazione dell'Io (soggettività generica).

Le scienze naturali comprendono il mondo reale dell'esistenza e il mondo ideale della logica, quest'ultimo come argomento d'indagine fenomenologica. Le scienze naturali sono la fenomenologia dell'oggetto, ossia della Natura quale estrinsecazione dell'oggetto (oggettività generica).

Scienze storiche e scienze naturali costituiscono insieme l'indagine teorica a contenuto empirico, cioè l'indagine teorica del fenomeno. Infatti, le scienze storiche sono da considerarsi un caso speciale delle scienze naturali, perché in ultima analisi non sono se non determinati aspetti dell'esistenza concettuale.

Dato il carattere di processo evolutivo, che risulta dall'indagine fenomenologica, possiamo definire questo complesso d'indagini — e nel senso più ampio che abbia la parola — come storia naturale. La storia naturale comprende appunto le scienze reali, in contrasto con le scienze ideali a contenuto aprioristico, che rientrano — come abbiamo detto — nelle scienze reali sotto forma di fenomenologia della logica (cfr. Parte I, cap. IV).

Come le scienze storiche illustrano lo sviluppo dello spirito, così le scienze naturali illustrano lo sviluppo dell'esistenza.

Ora, l'esistenza è costituita dalle forme esistenziali che ci risultano attraverso i diversi organismi. Ogni organismo ha il suo sviluppo e ogni sviluppo la sua indagine, cioè la sua scienza. Esistono quindi tante scienze, quante sono le forme esistenziali. Ogni scienza considera lo sviluppo della

relativa forma esistenziale come « storia naturale » procedendo da zero a *tutto* in base allo schema *u m t*.

Le forme esistenziali sono: esistenza, massa, materia, soggetto, oggetto, concetto; le relative scienze sono la matematica, la fisica, la chimica e le scienze biologiche nell'accezione più larga, dalla biochimica alla psicologia, tutte comprese come « storia ».

Matematica e psicologia come fenomenologia della logica e fenomenologia dello spirito risultano, così, inquadrare nell'insieme delle scienze quali primo ed ultimo gradino della fenomenologia del fenomeno (cfr. § 32).

Queste sono le scienze fondamentali, dalle quali si distaccano le scienze derivate che o sono forme parziali delle scienze fondamentali (geologia, astronomia, botanica, zoologia, sociologia, ecc.), o sono applicazioni pratiche di esse (ingegneria, medicina, economia politica, ecc. fino all'applicazione pratica quotidiana dell'industria, del commercio ed in genere di qualsiasi attività pratica).

Queste scienze minori possono diventare argomento d'indagine fenomenologica in dipendenza dalle scienze fondamentali oppure in dipendenza dal loro modo di risultare nella vita dell'uomo, cioè nella storia.

§ 129.

Per ottenere gli schemi degli sviluppi delle diverse forme esistenziali è necessario ricercare da prima le relative forme pure.

Ogni forma esistenziale è un mondo a sé, un organismo col suo divenire e col suo essere; esistenza, massa, materia, soggetto, oggetto, concetto, hanno ognuno la propria attività regolata dalle proprie categorie. Per ogni categoria dobbiamo necessariamente immaginare la corrispondente forma pura, cioè quella forma tanto astratta da essere categoriale per il « materiale » sul quale si esercita l'attività in questione.

Ci dobbiamo quindi domandare quali siano i « materiali » delle diverse attività e quali le forme pure di essi, per poter in

base a queste ricostruire lo sviluppo delle diverse forme esistenziali.

È evidente comunque che il « materiale » non può consistere se non di forme esistenziali, essendo la forma esistenziale già di per sé un concetto puro: un concetto di unità in cui è compresa tutta la molteplicità delle singole realizzazioni del « materiale ». Infatti abbiamo visto che il « materiale » della conoscenza è costituito dalle forme esistenziali oggetto e soggetto. Il « materiale » delle altre attività è quindi da ricercarsi in quelle forme esistenziali sulle quali queste attività si esercitano, e la forma pura del « materiale » corrisponderà alla nostra denominazione della relativa forma esistenziale.

Il « materiale » d'un'attività garantisce l'esistenza al suo mondo: esso ne è la condizione fondamentale. Le condizioni specifiche — le categorie — ne garantiscono l'organizzazione. Le condizioni fondamentali delle diverse attività, contenute nel relativo «materiale», sono: per la conoscenza il mondo della rappresentazione, per l'esperienza il mondo della sensazione, per l'evidenza il mondo della sostanza, per la potenza il mondo della forma, per la valenza il mondo dell'essere; per l'essenza il « materiale » quale mondo della trascendenza non esiste, ed infatti l'essenza non ha sviluppo.

Su questo « materiale » agisce la nuova attività sviluppandosi, seguendo lo schema *umt* dello sviluppo aprioristico teorico, da un minimo ad un massimo nel quale la nuova esistenza è compiuta. Ma lo sviluppo non avviene nello stesso modo per tutte le attività; e cioè: nell'essenza, nella valenza e nella potenza avviene la costituzione dell'esistenza formale, così che nello sviluppo di esse ci troviamo di fronte al divenire del mondo stesso; nell'evidenza, nell'esperienza e nella conoscenza avviene la comprensione dell'esistenza formale, così che nello sviluppo di esse ci troviamo di fronte al divenire dell'aspetto del mondo costituito in precedenza, come risulta in queste tre attività. Questa differenza di sviluppo ha la sua origine nella diversità d'impostazione del mondo della forma e del mondo della rappresentazione (cfr. § 49).

Quindi, lo sviluppo del mondo della forma avviene fenomenologicamente: il fenomeno è fenomenologico; lo sviluppo del

mondo della rappresentazione avviene psicologicamente: il fenomeno è psicologico, e ciò che si sviluppa è la comprensione del mondo della forma, così che nello sviluppo delle singole attività del mondo della rappresentazione risulta il solito *pro-teron-hysteron* dell'impostazione psicologica.

Ciò che diviene nello sviluppo del mondo della forma, è l'esistenza formale stessa che può essere o la massa o la materia, dato che l'esistenza pura non si sviluppa; così che, seguendo lo schema *u m t*, l'organizzazione dello specifico mondo formale è ottenuta quando le forme esistenziali sono esse stesse formalmente compiute. Lo sviluppo si riscontra, appunto, nella realizzazione delle singole esistenze formali stesse. Le rispettive forme pure saranno quindi da desumersi dalle forme esistenziali attraverso le quali le esistenze formali in questione si costituiscono.

Ciò che diviene nello sviluppo del mondo della rappresentazione, è un determinato aspetto dell'esistenza formale, determinato, cioè, da una delle attività del mondo della rappresentazione; così che, seguendo lo schema *u m t*, l'organizzazione dello specifico mondo rappresentativo è ottenuta quando la forma esistenziale comprende interamente quell'aspetto dell'esistenza formale, che ad essa si offre. Lo sviluppo si riscontra, appunto, nella realizzazione della comprensione dello specifico aspetto dell'esistenza formale, nella quale comprensione si compie l'esistenza rappresentativa.

§ 130.

Per quanto riguarda le categorie, esse attribuiscono alle forme esistenziali lo specifico modo d'essere. Se vogliamo definire la serie di tali modi d'essere, ci può fare da guida la terminologia delle categorie kantiane. Il carattere descrittivo di questi termini, se da un lato non può disfarsi dell'imprecisione che già rendeva malsicura la tabella dei giudizi di Kant, dall'altro permette un raffronto tra le categorie kantiane e quelle moderne fenomenologiche, in cui molti di essi trovano la loro giustificazione.

Così le categorie che permettono all'essenza di determi-

nare il suo mondo — le categorie trascendentali (cfr. § 42) — danno all'essere il carattere di realtà; le categorie che permettono alla valenza di determinare il suo mondo — spazio e tempo ideali — danno alla forma il carattere di limitazione; le categorie che permettono alla potenza di condizionare il suo mondo — causa ed effetto ideali — danno alla sostanza il carattere di inerzia e sussistenza; le categorie che permettono all'evidenza di distinguere il suo mondo — tempo e spazio reali — danno alla sensazione il carattere di comunanza (effetti reciproci tra agente e paziente); le categorie che permettono all'esperienza di distinguere il suo mondo — causa ed effetto reali — danno alla rappresentazione il carattere di causalità e dipendenza; le categorie che permettono alla conoscenza di definire il suo mondo — possibilità, esistenza e necessità — danno all'idea (ossia al pensiero e al sentimento) il carattere di modalità.

Le caratteristiche sono le categorie, in quanto queste danno il « significato » — appunto: il carattere — alle diverse forme esistenziali nelle rispettive realizzazioni. Infatti, le caratteristiche risultano — quali categorie « in atto » — astratte dalle realizzazioni delle attività: essere, forma, sostanza, sensazione, rappresentazione e idea.

§ 131.

L'essenza

L'essenza deve dare l'atto (l'essere) all'esistenza e si sviluppa quindi dall'atto che ancora non esiste ma che diverrà esistenza, all'atto dell'esistenza in atto, cioè comunque esistente.

Ora abbiamo già detto che la condizione fondamentale dell'essenza è nella trascendenza. Infatti, le categorie dell'attività pura permettono all'essenza di determinare la creazione della funzione d'un'attività trascendentale; la funzione d'un'attività trascendentale è la volontà libera, la creazione compiuta da tale volontà è determinata nell'essenza. La condizione fondamentale

dell'essenza — ossia il suo « materiale » — trascende perciò l'esistenza: il fenomeno esistenziale — il fenomeno del divenire « essere » — non ha alcun addentellato nell'esistenza.

Cioè: l'essenza non è che nella sua forma compiuta, totalitaria, e quindi la sua forma pura è l'esistenza stessa, ossia la sua propria realizzazione attuata. Tale forma compiuta è l'essere puro che è determinazione indeterminata, l'atto dell'esistenza in atto, l'esistenza creata e divenuta.

L'esistenza è il concetto dell'unità d'un mondo esistente, il mondo dell'essere, che è posto nella trascendenza ed è costituito nella determinazione esistenziale.

In base allo schema *u m t* e servendosi del simbolo *e* per l'esistenza si ottiene per l'essenza lo schema seguente:

u = non esiste;

m = non esiste;

t = l'esistenza diventa (simbolo: *e*).

	impostazione	definizione	gruppo di unità definite
<i>u</i>	= = =	= = =	= = =
<i>m</i>	= = =	= = =	= = =
<i>t</i>	<i>e</i>		

§ 132.

La valenza

La valenza deve dare il fatto (la forma) all'esistenza e si sviluppa quindi dal fatto dell'esistenza esistente in un punto — cioè dal fatto dell'esistenza che esiste come fatto ancora solo in un punto — al fatto dell'esistenza esistente ovunque — cioè in tutti i punti —.

Il « materiale » della valenza è il mondo dell'essere. Infatti, le categorie del movimento permettono alla valenza di determinare la determinazione dell'essenza. Il determinare è compito delle categorie, la determinazione dell'essenza è la condizione

fondamentale della valenza, e cioè il « materiale » su cui questa agisce: il mondo dell'essere.

La forma pura del mondo dell'essere è l'esistenza pura; su di essa si realizza la valenza, e lo sviluppo si compie nella realizzazione della propria forma esistenziale, così che nello schema dello sviluppo troviamo, accanto alla forma pura del mondo dell'essere dal quale lo sviluppo prende le mosse, anche la forma pura del mondo della forma, il quale mondo si compie appunto in tale sviluppo: la massa.

L'esistenza pura è il concetto dell'unità d'un mondo da determinare: il mondo dell'essere; la massa è il concetto dell'unità d'un mondo determinato: il mondo della forma che è posto dall'esistenza pura ed è costituito nella determinazione formale (cioè di massa).

In base allo schema $u\ m\ t$ e servendosi dei simboli e e m per *esistenza* e *massa* si ottiene per lo sviluppo della valenza lo schema seguente:

Impostazione della forma (progressione u):

la forma è attraverso un singolo punto; benché in questo punto sia effettivamente contenuta già tutta la quantità della forma, tra esso e l'esistenza pura non c'è distinzione possibile, perché questa può avvenire soltanto quando subentra una relazione tra punti; il punto corrisponde alla creazione dell'evento puro ed è l'esistenza pura sotto l'aspetto di massa (*simbolo: e_m*).

Organizzazione della forma (progressione m):

l'organizzazione avviene con la relazione tra punti, cioè con la molteplicità: alla definizione del punto segue la definizione della molteplicità di punti (ossia di eventi puri), così che ne risulta l'esistenza formale (*simbolo: m*) costituita da punti nello spazio.

Esistenza formale compiuta (t):

la molteplicità dell'organizzazione si esaurisce soltanto nell'unità dei fatti determinati (nel continuo quadri-dimensionale), costituendo la determinazione pura in spazio e tempo ideali, che è l'esistenza fisico-matematica, ossia l'esistenza formale comprendente nella sua unità tutta l'esistenza (*simbolo: m_e*).

u	e_m	$e_m + e_m$	$(e_m + e_m) + (e_m + e_m)$
m	m	$m + m$	$(m + m) + (m + m)$
t	m_e		

§ 133.

La potenza

La potenza deve dare l'effetto (la sostanza) all'esistenza e si sviluppa quindi dall'effetto dell'esistenza che avviene in un momento, all'effetto dell'esistenza che avviene comunque e cioè in tutti i momenti.

Il « materiale » della potenza è il mondo della forma. Infatti, le categorie dell'energia permettono alla potenza di condizionare la determinazione della valenza. Il condizionare è compito delle categorie, la determinazione della valenza è la condizione fondamentale della potenza, e cioè il « materiale » su cui questa agisce: il mondo della forma.

La forma pura del mondo della forma è la massa; su di essa si realizza la potenza, e lo sviluppo si compie nella realizzazione della propria forma esistenziale, così che nello schema dello sviluppo troviamo, accanto alla forma pura del mondo della forma dal quale lo sviluppo prende le mosse, anche la forma pura del mondo della sostanza, il quale mondo si compie appunto in tale sviluppo: la materia.

La massa è l'unità d'un mondo da condizionare: il mondo della forma; la materia è il concetto dell'unità d'un mondo condizionato: il mondo della sostanza che è posto dalla massa ed è costituito nel condizionamento materiale.

In base allo schema *u m t* e servendosi dei simboli *m* e *M* per *massa* e *materia* si ottiene per lo sviluppo della potenza lo schema seguente:

Impostazione della sostanza (progressione *u*):

la sostanza è attraverso un singolo momento il quale effettivamente contiene tutta la qualità della materia; ma un solo momento non si distingue dalla massa, perché una tale distinzione è possibile soltanto quando esiste una relazione tra singoli momenti; il momento corrispondente alla creazione dell'evento condizionato è l'esistenza formale sotto l'aspetto di materia (simbolo: m_M).

Organizzazione della sostanza (progressione *m*):

l'organizzazione avviene con la relazione tra momenti (eventi condizionati), cioè con la molteplicità: alla definizione del momento segue la

definizione della molteplicità di momenti, così che ne risulta l'esistenza materiale (*simbolo: M*) costituita da momenti (nel continuo).

Esistenza materiale compiuta (t):

la molteplicità dell'organizzazione si esaurisce soltanto nell'unità degli effetti condizionati nel continuo, costituendo la determinazione condizionata per mezzo della causalità ideale, che è l'esistenza chimico-fisica, ossia l'esistenza materiale comprendente nella sua unità tutta l'estensione del mondo della forma (*simbolo: M_m*).

<i>u</i>	m_M	$m_M + m_M$	$(m_M + m_M) + (m_M + m_M)$
<i>m</i>	M	$M + M$	$(M + M) + (M + M)$
<i>t</i>	M_m		

§ 134.

Passando dal mondo della forma al mondo della rappresentazione, distinguiamo anzi tutto due sviluppi: il primo è lo sviluppo che conduce alla costituzione della facoltà necessaria all'attività rappresentativa che ad essa va congiunta, affinché questa possa comporre il suo mondo; il secondo è lo sviluppo che conduce alla costituzione di questo mondo e che è la vera e propria incombenza dell'attività rappresentativa. Il primo è uno sviluppo intrinseco, poiché in esso si sviluppa la facoltà stessa della funzione; è quindi uno sviluppo a carattere fenomenologico e si compie nella realizzazione dell'impostazione della realizzazione della propria forma esistenziale. Il secondo è uno sviluppo tralato, e cioè la facoltà sviluppa in esso una determinata comprensione del mondo della forma; è quindi uno sviluppo a carattere psicologico, soggetto — come già abbiamo notato — al fenomeno del *proteron-hysteron*, e si compie nella realizzazione della comprensione di quanto nel primo sviluppo si è realizzato.

Abbiamo già parlato (cfr. §§ 8 e 27) delle tre attività del « sapere » — sensibilità, istinto e spirito — e delle loro facoltà — distinzione, memoria e giudizio —. Lo sviluppo di esse, in cui avviene il divenire dei mondi dell'evidenza, dell'esperienza e della conoscenza, è a carattere psicologico. Ma ognuno di questi sviluppi è preceduto dalla creazione della facoltà della propria attività — ossia dalla creazione del contenuto della facoltà —, affinché nella facoltà possa riflettersi il mondo della forma. La creazione avviene nella percezione, nell'oggettivazione e nell'intuizione, che si sviluppano ognuno nella realizzazione della propria forma esistenziale: sviluppo a carattere fenomenologico, quindi, che porta alla creazione delle forme esistenziali soggetto, oggetto e concetto e con ciò all'impostazione dell'unità originaria delle relative attività, le quali, solo partendo da queste unità, possono sviluppare col procedimento psicologico per loro caratteristico il mondo del « sapere ».

Percezione, oggettivazione e intuizione si aggiungono così agli sviluppi della massa e della materia (lo sviluppo dell'atto essendo inesistente). Come il momento singolo (evento puro) conduce alla molteplicità nella relazione tra momenti (eventi condizionati) che ci dà il *fatto*, e la relazione tra momenti alla molteplicità dei momenti (nel continuo quadridimensionale) che ci dà l'effetto, così la percezione conduce alla molteplicità delle sensazioni che ci dà la *distinzione*, l'oggettivazione alla molteplicità delle rappresentazioni che ci dà la *memoria*, e l'intuizione alla molteplicità delle idee che ci dà il *giudizio*. Col fatto e con l'effetto vengono impostate la massa e la materia, con la distinzione, la memoria e il giudizio s'impostano il soggetto, l'oggetto e il concetto.

Mentre però con l'impostazione delle forme esistenziali del mondo della forma l'evoluzione del fenomeno formale si esaurisce, con l'impostazione delle forme esistenziali del mondo della rappresentazione incomincia soltanto il divenire del fenomeno rappresentativo. L'impostazione del soggetto inizia la costituzione d'un mondo basato sulla sensazione, che quindi ha per premessa la definizione della sensazione in sé. E similmente l'impostazione dell'oggetto e quella del concetto iniziano l'uno la

costituzione d'un mondo basato sulla rappresentazione, l'altro d'un mondo basato sul pensiero (idea), che hanno per premessa il primo la definizione della rappresentazione in sé, il secondo la definizione del pensiero (idea) in sé.

Così ad ognuno dei tre mondi della rappresentazione corrispondono due sviluppi, diversi sia per il « materiale » sul quale si realizzano — e perciò le loro forme pure non sono le medesime —, sia per il modo in cui avvengono — fenomenologicamente e psicologicamente —. Il primo sviluppo rappresenta il divenire delle entità sensibile, istintiva e spirituale, senza le quali i mondi sensibile, istintivo e spirituale non possono esistere, mentre il secondo sviluppo rappresenta il divenire di questi mondi stessi.

§ 135.

La percezione (il soggetto).

Il « materiale » dell'evidenza è il mondo della sostanza. Infatti, le categorie della sensibilità permettono all'evidenza di distinguere (percepire) il condizionamento della potenza. Tale distinguere è compito delle categorie, il condizionamento della potenza è la condizione fondamentale dell'evidenza, e cioè il « materiale » su cui questa agisce: il mondo della sostanza.

La forma pura del mondo della sostanza è la materia; su di essa si realizza l'evidenza. Ma abbiamo visto che essa è creata con la percezione: percezione è quindi materia sotto aspetto soggettivo. In base a questa materia soggettivizzata si realizza la distinzione quale facoltà dell'evidenza: il soggetto si realizza su se stesso creando l'entità sensibile. La totalità dello sviluppo è, appunto, raggiunta nella forma esistenziale sensibile compiuta: nel soggetto che comprende nella sua unità la totalità dell'esistenza materiale distinguibile — attraverso spazio e tempo reali — dalla sensibilità.

Alla forma pura della materia dello schema per lo sviluppo della percezione si aggiunge quindi la forma pura del soggetto.

In base allo schema $u m t$ e servendosi dei simboli M e s per *materia* e *soggetto* si ottiene lo schema seguente:

Impostazione della percezione (progressione u):

creazione del contenuto della distinzione — cioè della singola sensazione —, il che corrisponde alla soggettivazione della sostanza; (*simbolo*: M_s).

Organizzazione della percezione (progressione m):

il processo dell'organizzazione delle percezioni conduce alla distinzione, cioè alla formazione della sensazione, e corrisponde al divenire del soggetto, ossia dell'entità sensibile; (*simbolo*: s).

Esistenza sensibile compiuta (t):

il soggetto compiuto è l'unità comprendente la totalità dell'esistenza materiale distinguibile attraverso spazio e tempo reali; (*simbolo*: s_m).

u	M_s	$M_s + M_s$	$(M_s + M_s) + (M_s + M_s)$
m	s	$s + s$	$(s + s) + (s + s)$
t	s_m		

§ 136.

L'oggettivazione (l'oggetto).

Il « materiale » dell'esperienza è il mondo della sensazione. Infatti, le categorie dell'istinto permettono all'esperienza di distinguere (ricordare) la distinzione dell'evidenza. Tale distinguere è compito delle categorie, la distinzione dell'evidenza è la condizione fondamentale dell'esperienza, e cioè il « materiale » su cui questa agisce: il mondo della sensazione.

La forma pura del mondo della sensazione è il soggetto; su di esso si realizza l'esperienza. Ma abbiamo visto che essa è creata con l'oggettivazione: oggettivazione è quindi soggetto sotto aspetto oggettivo. In base a questo soggetto oggettivizzato si realizza la memoria quale facoltà del-

l'esperienza: l'oggetto si realizza su se stesso creando l'entità istintiva. La totalità dello sviluppo è, appunto, raggiunta nella forma esistenziale istintiva compiuta: nell'oggetto che comprende nella sua unità la totalità dell'esistenza soggettiva distinguibile (ricordabile) — attraverso le categorie di causa ed effetto reali — dall'istinto.

Alla forma pura del soggetto dello schema per lo sviluppo dell'oggettivazione si aggiunge quindi la forma pura dell'oggetto.

In base allo schema *u m t* e servendosi dei simboli *s* e *o* per soggetto e oggetto si ottiene lo schema seguente:

Impostazione dell'oggettivazione (progressione *u*):

creazione del contenuto della memoria — cioè del singolo ricordo — il che corrisponde all'oggettivazione del soggetto; (*simbolo: s_o*).

Organizzazione dell'oggettivazione (progressione *m*):

il processo dell'organizzazione delle oggettivazioni conduce alla memoria, cioè alla formazione della rappresentazione, e corrisponde al divenire dell'oggetto, ossia dell'entità istintiva; (*simbolo: o*).

Esistenza istintiva compiuta (*t*):

l'oggetto compiuto è l'unità comprendente la totalità dell'esistenza soggettiva distinguibile (ricordabile) attraverso le categorie di causa ed effetto reali; (*simbolo: o_s*).

<i>u</i>	<i>s_o</i>	<i>s_o + s_o</i>	<i>(s_o + s_o) + (s_o + s_o)</i>
<i>m</i>	<i>o</i>	<i>o + o</i>	<i>(o + o) + (o + o)</i>
<i>t</i>	<i>o_s</i>		

§ 137.

L'intuizione (il concetto).

Il « materiale » della conoscenza è il mondo della rappresentazione. Infatti, le categorie dello spirito permettono alla cono-

scienza di definire la distinzione dell'esperienza. Il definire è compito delle categorie, la distinzione dell'esperienza è la condizione fondamentale della conoscenza, e cioè il « materiale » su cui questa agisce: il mondo della rappresentazione.

La forma pura del mondo della rappresentazione è l'oggetto; su di esso si realizza la conoscenza. Ma abbiamo visto che essa è creata con l'intuizione: intuizione è quindi oggetto sotto aspetto concettuale. In base a questo oggetto concettualizzato si realizza il giudizio quale facoltà della conoscenza: il concetto si realizza su se stesso creando l'entità spirituale. La totalità dello sviluppo è, appunto, raggiunta nella forma esistenziale spirituale compiuta: nel concetto che comprende nella sua unità la totalità dell'esistenza oggettiva definibile — attraverso le categorie della modalità — dallo spirito.

Alla forma pura dell'oggetto per lo schema dello sviluppo dell'intuizione si aggiunge quindi la forma pura del concetto.

In base allo schema *u m t* e servendosi dei simboli *o* e *c* per oggetto e concetto si ottiene lo schema seguente:

Impostazione dell'intuizione (progressione *u*):

creazione del contenuto del giudizio — cioè del singolo concetto —, il che corrisponde alla concettualizzazione dell'oggetto; (*simbolo: o_c*).

Organizzazione dell'intuizione (progressione *m*):

il processo dell'organizzazione delle intuizioni conduce al giudizio, cioè alla formazione dell'idea (come pensiero e sentimento), e corrisponde al divenire del concetto, ossia dell'entità spirituale; (*simbolo: c*).

Esistenza spirituale compiuta (*t*):

il concetto compiuto è l'unità comprendente la totalità dell'esistenza oggettiva definibile (giudicabile) attraverso le categorie della modalità (*simbolo: c_o*).

<i>u</i>	<i>o_c</i>	<i>o_c + o_c</i>	<i>(o_c + o_c) + (o_c + o_c)</i>
<i>m</i>	<i>c</i>	<i>c + c</i>	<i>(c + c) + (c + c)</i>
<i>t</i>	<i>c_o</i>		

Vediamo, quindi, come in base al soggetto, all'oggetto e al concetto, costituiti attraverso la percezione, l'oggettivazione e l'intuizione, avviene il divenire dei tre mondi del «sapere» — i mondi dell'evidenza, dell'esperienza e della conoscenza —, e come nell'attività di questi mondi si sviluppa la comprensione del mondo della forma mediante un processo psicologico.

Abbiamo anche visto che il carattere di tale comprensione non è lo stesso per le tre attività (§§ 49, 50). L'evidenza e l'esperienza costituiscono l'immagine d'un mondo reale. Il mondo della conoscenza è un mondo ideale — il mondo del giudizio — che giudica la realtà dell'esperienza.

La conoscenza distingue tra un Io e un Mondo, e la sua attività consiste nell'indagare intorno alla relazione tra questi valori per definirli. L'esperienza distingue soltanto tra le cose del mondo; l'Io esiste per essa come punto di riferimento per la sua specifica comprensione che quindi non è un'indagine: indagine è comprensione che definisce; la comprensione che distingue non indaga ma accetta. L'evidenza, infine, non distingue neppure tra le cose del mondo — cioè non comprende le relazioni esistenti tra le cose —, ma distingue soltanto le cose, cioè l'essenza formale e materiale di esse, limitatamente alle sensazioni del confacente e del non confacente.

Attraverso la conoscenza otteniamo quindi la costituzione d'un mondo ideale di relazioni, attraverso l'esperienza la costituzione d'un mondo reale di rapporti tra valori formali e materiali, attraverso l'evidenza la costituzione d'un mondo reale di valori formali e materiali.

L'evidenza e l'esperienza accettano la realtà nel modo come questa ad esse si presenta; la conoscenza indaga intorno al modo d'essere di questa realtà: attività di distinzione e sintetiche le prime, di definizione e analitica l'ultima, così che la comprensione dell'esistenza da parte dell'evidenza e dell'esperienza conduce alla formazione d'una realtà soggettiva e d'una realtà oggettiva, mentre la comprensione dell'esistenza da parte della conoscenza conduce alla formazione del giudizio su tale realtà.

Ora, dato che la conoscenza è giudizio su quanto dell'esistenza è comunque comprensibile, e comprensibile è il mondo dell'oggetto e con esso il mondo del soggetto, essa conoscenza deve superare la realtà di questi due mondi per giungere alla spiegazione dell'esistenza mediante la relativizzazione di essi. La conoscenza compiuta coincide quindi con l'avvenuto superamento della spiegazione dell'esistenza sia nell'oggetto che nel soggetto.

Nello schema dello sviluppo ognuna delle spiegazioni risulterà impostata, organizzata e superata, cioè si ripeterà per ognuna di esse lo schema *unità — molteplicità — totalità* in cui anche la totalità — poiché relativa ad ognuna delle particolari impostazioni — avrà il suo divenire e la sua progressione che la condurrà alla prossima impostazione. La totalità della conoscenza è raggiunta nell'impostazione che supera tutti gli aspetti della realtà, e, dato che per la conoscenza non esistono se non quelli soggettivi e oggettivi, soggetto e oggetto si debbono dimostrare insufficienti alla spiegazione dell'esistenza.

Anche l'esperienza e l'evidenza hanno, come vedremo, nel loro sviluppo un'impostazione con rispettiva totalità da superare prima di giungere a quella in cui si definisce il loro specifico mondo. Il compimento del loro sviluppo avviene nell'organizzazione totalitaria dello sviluppo stesso: mentre la conoscenza relativizza tutte le impostazioni, l'evidenza e l'esperienza definiscono, nella totalità raggiunta del loro sviluppo, il loro specifico mondo.

Infatti, lo spirito s'impone con la spiegazione dell'esistenza attraverso l'oggetto (che comprende il soggetto) e si compie nella spiegazione dell'esistenza attraverso la relativizzazione del soggetto (che comprende l'oggetto); fra questi due estremi si svolge l'indagine della conoscenza. L'istinto s'impone con l'accettazione della realtà costituita dalla rappresentazione che esso ha della sensazione — la realtà è legata al soggetto —, e si compie nell'accettazione della realtà che è attestata dalla rappresentazione e che è realtà di rapporti materiali; fra questi due estremi si svolge la comprensione dell'esperienza. La sensibilità s'impone con l'accettazione della realtà costituita dalla sensazione che essa

sensibilità ha della materia — la realtà è legata alla materia —, e si compie nell'accettazione della realtà che è attestata dalla sensazione e che è realtà di valori formali; entro questi due termini estremi si svolge la comprensione dell'evidenza.

§ 139.

L'evidenza

L'evidenza deve distinguere gli aspetti sostanziali dell'esistenza: il « materiale » dell'evidenza è il mondo della sostanza, cioè il mondo della forma in tutti gli aspetti che possono essere distinti sensibilmente. Tali aspetti comprendono l'intero mondo della forma nel suo aspetto materiale. Infatti, il mondo della sostanza è posto dalla massa e si costituisce nel condizionamento materiale. La massa è l'unità d'un mondo da condizionare — il mondo della forma —, e il condizionamento materiale è l'unità d'un mondo condizionato: il mondo della sostanza. Massa e materia sono le forme pure di questi due mondi che costituiscono il « materiale » dell'evidenza.

Ma la massa si presenta all'evidenza soltanto attraverso la materia. L'evidenza deve quindi superare la materia per giungere alla massa: deve, cioè, sviluppare prima la relazione materiale e poi la relazione formale. Questo è il *proteron-hysteron* del procedimento psicologico.

Nell'evidenza avviene la costituzione d'un mondo reale di valori formali e materiali, che è il mondo come sensazione: l'evidenza comprende accettando le *cose* come esistenze reali; le *cose* rappresentano il mondo della forma registrato dalla sensibilità e sono quindi gli effetti materiali registrati mediante il senso. Per l'evidenza non esiste un Io — e quindi neppure il rapporto tra l'Io e le *cose* — e non esiste il rapporto tra le cose: esistono unicamente le *cose* stesse che sono gli effetti materiali registrati. Il soggetto, essendo la

forma esistenziale di questo processo, non ne può essere una componente.

Gli effetti materiali — le *cose* — costituiscono il « materiale » dell'evidenza e possono essere accettati: 1°) come sensazione della materia, e allora la realtà consiste nell'effetto materiale stesso: esiste la sensazione della materia; 2°) come realtà che è attestata dalla sensazione della materia, e allora la realtà consiste nel fatto del mondo della forma: esiste un mondo attraverso la sensazione della materia. La prima accezione ci dà la relazione materiale: l'esistenza risulta consistente nell'effetto materiale distinto spaziotemporalmente dalla sensazione e quindi organizzata con una realtà di effetto; la seconda accezione ci dà la relazione formale: l'esistenza risulta consistente nel fatto formale, la cui realtà è attestata dall'effetto distinto spaziotemporalmente dalla sensazione e quindi organizzata con una realtà di fatto. La prima è distinzione di effetti materiali come sostanze: la realtà è data dalla materia; la seconda è distinzione di effetti materiali come aspetti materiali d'una realtà formale: la realtà è data dalla massa.

L'una e l'altra di queste distinzioni hanno il proprio sviluppo, ma è chiaro che la seconda non può avvenire senza che si sia sviluppata la prima. Lo sviluppo della prima conduce allo sviluppo della seconda, e di conseguenza, se la seconda porta all'evidenza compiuta, la totalità della prima deve — quale totalità particolare — risultare insufficiente e quindi comprendere uno sviluppo che porti all'impostazione della seconda.

In base allo schema *u m t* e servendosi dei simboli *M* e *m* per *materia* e *massa* si ottiene per lo sviluppo della comprensione evidenziale il seguente schema.

Impostazione dell'esistenza soggettiva come materia (progressione u):

la comprensione evidenziale imposta l'esistenza soggettiva sulla sostanza distinta; il mondo della forma esiste per la sensazione attraverso la sostanza distinta spaziotemporalmente che figura da realtà assoluta;

l'esistenza soggettiva — ovvero la comprensione evidenziale — nasce nell'accettazione della materia come unità che contiene anche il mondo della forma; (*simbolo*: M_u).

Organizzazione dell'esistenza soggettiva come materia (progressione m).

organizzazione dell'esistenza come molteplicità di sensazioni d'una realtà d'effetto, che è organizzazione del mondo della sostanza: l'esistenza soggettiva compresa come materia corrisponde alla distinzione della sostanza in tempo e spazio reali; in tale situazione il mondo della forma è assorbito nell'effetto distinto e figura come materia; per la sensibilità in questo momento del suo divenire il mondo esiste come materia; (*simbolo: M*).

Insufficienza per la comprensione evidenziale dell'esistenza compresa come materia (progressione t):

dall'esistenza organizzata come realtà d'effetto sorge la necessità della realtà di fatto per poter distinguere l'esistenza in tempo e spazio reali; (*simbolo: M_m*).

Impostazione dell'esistenza soggettiva come massa (progressione u):

la comprensione evidenziale imposta l'esistenza soggettiva come mondo della forma risultante attraverso i suoi aspetti materiali; nasce così, per la comprensione evidenziale, l'accettazione della massa come unità in cui si risolve la comprensione compiuta della materia; (*simbolo: m_M*).

Organizzazione dell'esistenza soggettiva come massa (progressione m):

organizzazione dell'esistenza come molteplicità di sensazioni d'una realtà di fatto, che è organizzazione del mondo della forma: l'esistenza soggettiva compresa come massa corrisponde alla distinzione del mondo della sostanza come aspetto d'una realtà formale; in tale situazione la materia figura espressione del mondo della forma, cioè nella massa quale esistenza reale risiede la ragione della materia; per la sensibilità in questo momento del suo divenire — che corrisponde al compimento di essa — il mondo esiste come esistenza formale di cui la materia è l'aspetto sensibile; (*simbolo: m*).

Esistenza soggettiva (con relativa comprensione evidenziale) compiuta (t):

ad organizzazione avvenuta dell'esistenza soggettiva come massa, il mondo del soggetto è costituito; (*simbolo: m_t*).

u	M_u	$M_u + M_u$	$(M_u + M_u) + (M_u + M_u)$
m	M	$M + M$	$(M + M) + (M + M)$
t	M_m	$M_m + M_m$	$(M_m + M_m) + (M_m + M_m)$
m	m_M	$m_M + m_M$	$(m_M + m_M) + (m_M + m_M)$
u	m	$m + m$	$(m + m) + (m + m)$
t	m_t		

ossia:

u	m	t
M_u	M	M_m
m_M	m	m_t

§ 140.

L'esperienza

L'esperienza deve avere la memoria di quanto esiste come sensazione: il «materiale» dell'esperienza è il mondo della sensazione, cioè il mondo della forma in tutti gli aspetti di cui si possa avere memoria. Tali aspetti comprendono tutte le relazioni che un soggetto può avere con le forme materiali. Infatti, il mondo della sensazione è posto dalla materia ed è costituito nella distinzione soggettiva. La materia è l'unità d'un mondo da distinguere secondo causa ed effetto reali — il mondo della sostanza —, e la

distinzione soggettiva è l'unità d'un mondo che distingue secondo tempo e spazio reale: il mondo della sensazione. Materia e soggetto sono le forme pure di questi due mondi che costituiscono il « materiale » dell'esperienza.

Ma la materia si presenta all'esperienza soltanto attraverso il soggetto. L'esperienza deve quindi superare il soggetto per giungere alla materia: deve, cioè, sviluppare prima la relazione soggettiva e poi la relazione materiale. E questo è di nuovo il *proteron-hysteron* del procedimento psicologico.

Nell'esperienza avviene la costituzione d'un mondo reale di rapporti tra valori formali e materiali, che è il mondo come rappresentazione: l'esperienza comprende accettando le *cose* nella loro relazione reciproca; tali « cose nella loro relazione reciproca » costituiscono il mondo della sensazione registrato dall'istinto e sono quindi le distinzioni soggettive d'un mondo materiale registrate mediante l'intelletto. Per l'esperienza esiste unicamente il rapporto tra le *cose*. Il rapporto tra l'Io e le *cose* esiste pure, ma in forma prettamente materiale, cioè tale da rientrare nel rapporto tra le *cose*: l'Io è una *cosa* tra tante, e in senso materiale, non oggettivo, giacché l'oggetto come forma esistenziale di questo processo non ne può essere una componente. Le *cose* stesse sono sempre quelle del mondo della forma, ma intraviste attraverso le relazioni che le collegano e che ad esse attribuiscono un nuovo aspetto.

Le distinzioni soggettive — le *cose* come risultano all'evidenza — costituiscono il « materiale » dell'esperienza e possono essere accettate: 1°) come rappresentazione del soggetto, e allora la realtà consiste nella distinzione del soggetto: esiste la rappresentazione di un soggetto; 2°) come realtà che è attestata dalla rappresentazione, e allora la realtà consiste nell'effetto del mondo della sostanza: esiste un mondo attraverso la rappresentazione del soggetto. La prima accezione ci dà la relazione soggettiva: l'esistenza risulta consistente nella distinzione soggettiva distinta (ricordata) causalmente dalla rappresentazione e quindi organizzata con una realtà di distinzione; la seconda accezione ci dà la relazione materiale: l'esistenza risulta consistente nell'effetto mate-

riale, la cui realtà è attestata dalla distinzione ricordata (causalmente distinta) nella rappresentazione e quindi organizzata con una realtà d'effetto. La prima è memoria di effetti come sensazioni: la realtà è data dal soggetto; la seconda è memoria di effetti come aspetti soggettivi d'una realtà materiale: la realtà è data dalla materia. Entrambe hanno il loro sviluppo, ed anche qui lo sviluppo della prima accezione conduce a quello della seconda, e lo sviluppo compiuto della prima dovrà comprendere uno sviluppo particolare che porti all'impostazione della seconda.

In base allo schema $u\ m\ t$ e servendosi dei simboli s e M per soggetto e materia si ottiene per lo sviluppo della comprensione dell'esperienza il seguente schema:

Impostazione dell'esistenza oggettiva come soggetto (progressione u):

la comprensione dell'esperienza imposta l'esistenza oggettiva sulla sensazione ricordata: l'esistenza è per la rappresentazione attraverso la sensazione — distinta causalmente — della materia, la quale figura da realtà assoluta; l'esistenza oggettiva — ovvero la comprensione dell'esperienza — nasce nell'accettazione del soggetto come unità che contiene anche il mondo della sostanza; (simbolo: s_u).

Organizzazione dell'esistenza oggettiva come soggetto (progressione m):

organizzazione dell'esistenza come molteplicità di rappresentazioni d'una realtà di distinzione, che è organizzazione del mondo della sensazione: l'esistenza oggettiva compresa come soggetto corrisponde alla distinzione (memoria) della sensazione secondo causa ed effetto reali; in tale situazione il mondo della sostanza è assorbito nella sensazione distinta (ricordata) e figura come soggetto; per l'istinto in questo momento del suo divenire il mondo esiste attraverso rapporti tra reazioni soggettive alla materia (sensazioni); (simbolo: s).

Insufficienza per la comprensione dell'esperienza dell'esistenza compresa come soggetto (progressione t):

dall'esistenza organizzata come realtà di distinzione sorge la necessità della realtà d'effetto per poter distinguere (ricordare) l'esistenza secondo causa ed effetto reali; (simbolo s_M).

Impostazione dell'esistenza oggettiva come materia (progressione u):

la comprensione dell'esperienza imposta l'esistenza oggettiva come mondo della sostanza risultante attraverso le distinzioni soggettive; nasce

così, per la comprensione dell'esperienza, l'accettazione della materia come unità in cui si risolve la comprensione compiuta del soggetto; (*simbolo: M_s*).

Organizzazione dell'esistenza oggettiva come materia (progressione *m*):

organizzazione dell'esistenza come molteplicità di rappresentazioni d'una realtà d'effetto, che è organizzazione del mondo della sostanza: l'esistenza oggettiva compresa come materia corrisponde alla memoria (distinzione) del mondo della sensazione come aspetto d'una realtà materiale; in tale situazione la sensazione figura espressione del mondo materiale, cioè nella materia quale esistenza reale risiede la ragione della sensazione; per l'istinto in questo momento del suo divenire — che corrisponde al compimento di esso — il mondo esiste attraverso rapporti tra sostanze; (*simbolo: M*).

Esistenza oggettiva (con relativa comprensione dell'esperienza) compiuta (*t*):

ad organizzazione avvenuta dell'esistenza oggettiva come materia, il mondo dell'oggetto è costituito; (*simbolo: M_t*).

<i>u</i>	s_u	$s_u + s_u$	$(s_u + s_u) + (s_u + s_u)$
<i>m</i>	s	$s + s$	$(s + s) + (s + s)$
<i>t</i>	s_M	$s_M + s_M$	$(s_M + s_M) + (s_M + s_M)$
<i>u</i>	M_s	$M_s + M_s$	$(M_s + M_s) + (M_s + M_s)$
<i>m</i>	M	$M + M$	$(M + M) + (M + M)$
<i>t</i>	M_t		

ossia:

<i>u</i>	<i>m</i>	<i>t</i>
s_u	s	s_M
M_s	M	M_t

§ 141.

La conoscenza

La conoscenza deve avere il giudizio su ciò che esiste come rappresentazione: il «materiale» della conoscenza è il mondo della rappresentazione, cioè il mondo della forma in tutti gli aspetti che possono essere giudicati. Tali aspetti comprendono tutte le forme esistenziali quali rappresentazioni contenute nell'Io. Infatti, il mondo della rappresentazione è posto dal soggetto ed è costituito nella distinzione oggettiva. Il soggetto è l'unità d'un mondo che distingue — il mondo della sensazione —, e la distinzione oggettiva è l'unità d'un mondo distinto causalmente: il mondo della rappresentazione. Soggetto e oggetto sono le forme pure di questi due mondi che costituiscono il «materiale» della conoscenza.

Ma il soggetto si presenta alla conoscenza soltanto attraverso l'oggetto. La conoscenza deve quindi superare l'oggetto per giungere al soggetto: deve, cioè, sviluppare prima il rapporto oggettivo e poi il rapporto soggettivo: il solito *proteron-hysteron* del procedimento psicologico.

Nella conoscenza avviene la costituzione d'un mondo ideale di relazioni, che è il mondo come pensiero e sentimento (relazioni di idee): la conoscenza comprende definendo le relazioni vigenti tra l'Io e le cose; l'Io e le cose rappresentano i mondi della rappresentazione e della sensazione registrati dallo spirito e sono quindi le distinzioni oggettive e soggettive registrate mediante la ragione. Per la conoscenza esiste unicamente il rapporto tra l'Io e le cose.

Le distinzioni oggettive — l'Io e le cose come risultano all'esperienza — costituiscono il «materiale» della conoscenza e possono essere definite: 1°) come relazione d'idee (pensieri e sentimenti) riferentisi all'oggetto, e allora la realtà da definirsi consiste nella distinzione causale (memoria) dell'oggetto, cioè nella rappresentazione: esiste la conoscenza della realtà per mezzo del mondo dell'oggetto; 2°) come relazione d'idee (pensieri e sentimenti) riferentisi al soggetto, e allora la realtà

da definirsi consiste nella distinzione spazio--temporale del soggetto, cioè nella sensazione: esiste la conoscenza della realtà per mezzo del mondo del soggetto. Il primo modo di definire ci dà la relazione oggettiva: l'esistenza risulta consistente nella rappresentazione — la distinzione oggettiva — che è giudicata nella relazione d'idee e quindi organizzata con una realtà di memoria (distinzione causale); il secondo modo di definire ci dà la relazione soggettiva: l'esistenza risulta consistente nella distinzione soggettiva, la cui realtà è attestata dalla distinzione oggettiva giudicata nella relazione d'idee e quindi organizzata con una realtà di distinzione (distinzione spaziotemporale). Il primo modo di definire è giudizio sull'Io e le cose come rappresentazioni: la realtà è data dall'oggetto; il secondo è giudizio sull'Io e le cose come aspetti oggettivi d'una realtà di cui l'unica attestazione consiste nella sensazione: la realtà è data dal soggetto.

Dato il carattere analitico dell'attività spirituale (cfr. § 51), la conoscenza totale non coincide con l'organizzazione compiuta della sua ultima definizione impostata sulla realtà del soggetto. Appunto perché è definizione e non distinzione (che è accettazione di una realtà costituita), ogni organizzazione che si basa su di una realtà deve essere superata: quindi deve essere superata non soltanto quella basata sulla realtà dell'oggetto, ma anche quella basata sulla realtà del soggetto. Della relativizzazione di tutte le posizioni reali, che avviene nello sviluppo della conoscenza, abbiamo già parlato (cfr. Parte III, cap. II, 4). Gli organismi del mondo della forma costituiscono invece un'esistenza che è compiuta nel loro proprio *essere*; e lo stesso vale per gli organismi della sensibilità e dell'istinto, che costituiscono anch'essi, benché in un modo differente, una realtà che si compie nel loro proprio *essere*.

In base allo schema *u m t* e servendosi dei simboli *o* e *s* per oggetto e soggetto si ottiene, per lo sviluppo della comprensione della conoscenza, il seguente schema.

Impostazione dell'esistenza come oggetto (progressione u):

la comprensione della conoscenza imposta l'esistenza concettuale sulla rappresentazione giudicata: l'esistenza è per la relazione d'idee (pensiero e sentimento) attraverso la rappresentazione del soggetto giudicata,

la quale figura da realtà assoluta; l'esistenza concettuale — ovvero la comprensione della conoscenza — nasce nell'accettazione come realtà da definirsi dell'oggetto come unità che contiene anche il mondo della sensazione (*simbolo: o_u*).

Organizzazione dell'esistenza concettuale come oggetto (progressione *m*):

organizzazione dell'esistenza come molteplicità di relazioni d'idee (pensiero e sentimento) d'una realtà di memoria, che è organizzazione del mondo della rappresentazione: l'esistenza concettuale compresa come oggetto corrisponde al giudizio sulla rappresentazione secondo modalità; in tale situazione il mondo della sensazione è assorbito nella rappresentazione giudicata e figura come oggetto; per lo spirito in questo momento del suo divenire il mondo esiste attraverso rapporti tra rappresentazioni; (*simbolo: o*).

Insufficienza, per la comprensione della conoscenza, dell'esistenza compresa come oggetto (progressione *t*):

dall'esistenza organizzata come realtà di memoria sorge la necessità della realtà di distinzione per il giudizio sull'esistenza secondo modalità: (*simbolo: o_s*).

Impostazione dell'esistenza concettuale sul soggetto (progressione *u*):

la comprensione della conoscenza imposta l'esistenza concettuale come mondo della sensazione risultante attraverso le distinzioni oggettive (ricordi); nasce così, per la comprensione della conoscenza, l'accettazione — come realtà da definirsi — del soggetto come unità in cui si risolve la comprensione compiuta dall'oggetto; (*simbolo: s_o*).

Organizzazione dell'esistenza concettuale come soggetto (progressione *m*):

organizzazione dell'esistenza come molteplicità di relazioni d'idee (pensiero e sentimento) d'una realtà di distinzione, che è organizzazione del mondo della sensazione: l'esistenza concettuale compresa come soggetto corrisponde al giudizio sul mondo della rappresentazione come aspetto d'una realtà soggettiva; in tale situazione la rappresentazione figura espressione del mondo soggettivo, cioè nel soggetto quale esistenza reale risiede la ragione della rappresentazione; per lo spirito in questo momento del suo divenire il mondo esiste attraverso rapporti tra sensazioni; (*simbolo: s*).

Insufficienza, per la comprensione della conoscenza, dell'esistenza compresa come soggetto (progressione *t*):

dall'esistenza organizzata come realtà di distinzione sorge, per il giudizio dell'esistenza secondo modalità, la necessità d'una realtà di fatto e d'effetto da definire, inaccessibile però al giudizio stesso; in tale situazione termina la possibilità di sviluppo della comprensione concettuale; (*simbolo: s_t*).

<i>u</i>	o_u	$o_u + o_u$	$(o_u + o_u) + (o_u + o_u)$
<i>m</i>	o	$o + o$	$(o + o) + (o + o)$
<i>t</i>	o_s	$o_s + o_s$	$(o_s + o_s) + (o_s + o_s)$
<i>u</i>	s_o	$s_o + s_o$	$(s_o + s_o) + (s_o + s_o)$
<i>m</i>	s	$s + s$	$(s + s) + (s + s)$
<i>t</i>	s_t	$s_t + s_t$	$(s_t + s_t) + (s_t + s_t)$

ossia

<i>u</i>	<i>m</i>	<i>t</i>
o_u	o	o_s
s_o	s	s_t

§ 142.

Questo è lo schema semplice dello sviluppo della conoscenza, che si aggiunge agli sviluppi dell'esperienza e dell'evidenza. Però abbiamo visto che le due forme pure oggetto e soggetto assumono diversi aspetti in relazione con i vari aspetti della conoscenza e che l'oggetto si sdoppia in un oggetto empirico ed in un oggetto trascendente. Ci risultava così la serie degli sviluppi complessi della conoscenza. Questi e gli sviluppi esposti nel presente capitolo abbracciano — all'infuori del campo delle arti di cui ancora ci dovremo occupare — tutta l'esistenza.

Nell'insieme riscontriamo dunque i seguenti sviluppi:

4 sviluppi complessi della conoscenza, e cioè:

sviluppo teorico	u	m	t
sviluppo generico	o_s O_o s_o	o O s	o_o O_s s_o
sviluppo generico individualizzato	M_I D_M I_D	M D I	M_D D_I I_M
sviluppo individuale	M_I D_M I_D	M D I	M_D D_I I_M

3 sviluppi del mondo della rappresentazione (di cui fa parte lo sviluppo puro della conoscenza):

sviluppo della conoscenza	o_u s_o	o s	o_s s_t
sviluppo dell'esperienza	s_u M_s	s M	s_M M_t
sviluppo dell'evidenza	M_u m_M	M m	M_m m_t

3 sviluppi delle facoltà del mondo della rappresentazione:

sviluppo dell'intuizione	o_c	c	c_o
sviluppo dell'oggettivazione	s_o	o	o_s
sviluppo della percezione	M_s	s	s_M

3 sviluppi del mondo della forma:

sviluppo della potenza	m_M	M	M_m
sviluppo della valenza	e_m	m	m_e
sviluppo dell'essenza	—	—	e

Lo sviluppo-legge per tutti questi sviluppi è lo sviluppo della conoscenza aprioristica teorica.

I simboli adoperati in questa schematica esposizione trovano la loro giustificazione nella loro astrattezza stessa.

Riempire queste formule con la realtà della nostra vita è il compito della scienza.

Ogni ricerca scientifica deve definire i suoi concetti e stabilire le loro relazioni, perché per noi il mondo esiste solo attraverso concetti e relazioni di concetti; ogni ricerca conduce ad un sistema; ogni sistema rappresenta un organismo.

La scienza deve riconoscere lo sviluppo di ogni esistenza, di ogni organismo: deve leggere nelle molte realizzazioni lo sviluppo dell'attività di ogni esistenza. Compito della scienza è appunto quello di seguire tutti gli sviluppi dell'esistenza in tutti i loro aspetti per portare alla conoscenza nel modo più completo possibile il reale divenire di essi: dall'origine all'essere, dallo zero al tutto. Allora il mondo si rivela un organismo storico e la scienza diventa storia naturale.

2. - L'impulso vitale

§ 143.

Analizzando lo sviluppo del sentimento nel mondo della coscienza, abbiamo visto che esso rappresenta la vita dello spirito in atto, la vita vissuta nel suo sviluppo individuale. Ma all'attività della coscienza si accompagna un *divenire* che si regge in bilico tra spirito e fisico. Questa sua impostazione bivalente non ne diminuisce però l'importanza e si ripercuote su tutto lo sviluppo spirituale. Al contrario troviamo proprio in esso l'elemento catalizzatore che in pratica, cioè nella vita vissuta, condiziona la tendenza all'unità compresa in ogni attività dello spirito. Si tratta di quel particolare aspetto dello sviluppo della coscienza che è l'amore.

In tutti gli aspetti dello spirito appare il binomio Io-Mondo, che corrisponde alla contrapposizione del reale all'ideale, ossia

del dualismo all'unità. Ma ciò che sul piano teorico si svolge in forma astrattamente logica, in pratica si presenta con le caratteristiche dovute a quanto condiziona l'esistenza viva e reale: in pratica il rapporto dualistico, chiuso nelle categorie spaziali, temporali e causali, si trasforma in tendenza all'ideale e, nell'immediatezza del fatto individuale della coscienza, in tensione rivolta a soddisfare il bisogno di liberarsi dal contrasto in cui il momento spirituale — e più esattamente psicologico — si oppone al momento fisiologico.

Risolvere il dualismo del rapporto individuale Io-Mondo è atto di coscienza, ma come tutta la vita dello spirito, anche questo atto è legato a un divenire e parte da un punto che segna un nulla di fatto. Da questo nulla ha inizio la vita spirituale che perciò al principio quasi non appare, nascosta com'è sotto agli strati — indispensabili al suo divenire — delle precedenti forme esistenziali. Tutto ciò che è vita biologica e fisiologica predomina nelle manifestazioni primitive di una coscienza che si sveglia. Il mondo bio-fisiologico, i dati delle esistenze pre-spirituali — della sensazione e dell'istinto — costituiscono le premesse al divenire della spiritualità, il terreno sul quale si sviluppa il sentimento sovrapponendosi alla pura sensazione. Resta cioè nel fenomeno « spirito » il fattore fisiologico, l'elemento animale che nell'istinto si è andato formando. La vita fisiologica è, infatti, sempre presente in noi, l'animale resta sempre vivo, sempre eguale nel fondo del nostro essere.

(Qui è bene ricordare — cf. §§ 39, 51 — che nella scala delle esistenze l'animale rappresenta il momento sintetico, il fenomeno compiuto del mondo della rappresentazione; l'uomo ne è il momento analitico, critico, ed in questa posizione si compie e si esaurisce la sua vita.)

L'uomo pertanto si sente spirito e si sente carne, cioè materia. Ma queste due componenti della sua esistenza gli appaiono come forze che si contendono la sua vita e la presentano sdoppiata. Egli si considera preso tra queste forze, di cui una gli apre il cielo, l'altra lo congiunge alla terra. E di questo dissidio egli soffre.

Il dualismo cosciente di sé s'impone precisamente con l'apparire dello spirito: prima della *ratio* non esiste, poi è sempre

presente. Ed è questa la forma dialettica propria all'esistenza spirituale. Nel dualismo si riflette per un verso il rapporto primitivo Io-Mondo, per l'altro — con la tendenza e col divenire che ne segue — quello che si è detto il bisogno metafisico.

Lo sviluppo umano — lo sviluppo dello spirito nella realtà della vita vissuta — si svolge dunque sull'impostazione dualistica Io-Mondo; la distinzione tra anima e corpo s'inizia con l'attività spirituale e ne determina tutte le fasi. Il problema che in questo modo è esposto e vissuto, è quello della compiutezza, che nel suo aspetto biologico si dà per risolto, che invece per la vita spirituale appare come problema da risolvere.

Tra la posizione di compiuta animalità e quella in cui nella vita vissuta lo spirito ha trasformato e sostanzialmente assorbito sensibilità e istinto, si estende tutta la gamma dello sviluppo del *sentimento*. Però la tendenza all'unità non si esaurisce mai: il problema è insito nella natura stessa dell'uomo; ci sarà sempre la tendenza a risolverlo, ma l'unità perseguita non è dell'essere umano e il distacco tra anima e corpo si rifletterà sempre nelle sue manifestazioni. Così il desiderio di vedere l'esperienza spirituale superare nel corso del suo sviluppo la posizione dualistica, in modo da indicare almeno teoricamente la natura di una nuova posizione, termina con la rassegnazione nell'incompiutezza e con la rinuncia ad ogni ulteriore prova. E questo atteggiamento terminale delimita il fenomeno umano.

§ 144.

La tendenza all'unità si esprime come volontà di possesso. Tendenza c'è, perché c'è mancanza, e si vuol possedere ciò che manca. Della mancanza si soffre, e si soffre del dualismo, perché in esso l'Io sente che gli manca il non-Io.

Della tendenza dovuta alla mancanza e della sua relazione col divenire, con lo sviluppo nel tempo, con la *freccia* del tempo e col bisogno metafisico è già stato ampiamente trattato. Qui c'interessa seguire la *spiritualizzazione* di questa volontà di possesso e come essa si presenta sotto l'aspetto di fenomeno naturale.

La notiamo già nelle forme pre-spirituali. Nell'esistenza fisiologica essa si esaurisce nella pura continuazione della specie; poi, su un piano più elevato, si manifesta attraverso un'esplicita volontà e ricerca di sopravvivenza fisica. L'animale rappresenta — è bene ripeterlo ancora — il fenomeno maturo, il momento sintetico del mondo della rappresentazione. Seguire il processo fisiologico dalle forme più primitive d'invertebrati a quelle degli animali più sviluppati, valutarne le particolari qualità sia in rapporto al grado di maturità raggiunto, sia in rapporto al divenire in genere, distinguere nel fenomeno di creazione di vita tra generazione, sessualità e sensualità — di amore non si può parlare ancora, se non in un modo molto generale e traslato — è la sola considerazione scientifica esatta, perché fa conoscere il divenire di questa esistenza istintiva, dà la misura giusta al giudizio su di esso in tutte le sue fasi e in tutti i suoi aspetti, e offre al giudizio sull'esistenza spirituale il piano su cui fondarsi.

L'esistenza spirituale, comunque si presenti, cerca di soddisfare ad una mancanza che, come si è detto, trova la sua ultima spiegazione nel bisogno metafisico. Da una posizione di insoddisfazione — quindi di incompiutezza — ogni vita tende ad un completamento. E non avendo in sé la possibilità di conseguirlo, la cerca fuori di sé, in ciò che è l'*altro*. Dalla mancanza all'insoddisfazione e da questa alla ricerca e al possesso conduce un processo lineare. Nel possesso è posto il completamento: il passaggio dal dualismo all'unità.

In principio questo processo si svolge nei limiti del fatto fisiologico, ove la volontà di possesso risponde ancora ai bisogni dell'istinto. La soddisfazione è sentita nell'affermazione fisica, nell'attuazione, quindi, della vita animale. È questo uno dei poli del processo (a meno che non si voglia discendere ancora la scala biologica). L'altro polo è dato dalla piena spiritualizzazione, e sappiamo che questa conduce ad una generale opposizione a tutto ciò che è sentito come mancanza, e perciò come dolore. Quindi, dalla certezza posta nel possesso fisico si dovrà passare prima alla coscienza della propria inadeguatezza, poi alla rassegnazione, per opporsi infine alla negatività di questa posizione con un *atto di vita* che pone la sua affermazione nella

comprensione di tale negatività: che è — sotto specie di negazione — possesso spirituale retto dal rapporto sentimentale dell'Io con l'esistenza. La vita umana — che è insieme anima e corpo — si sviluppa lungo questa via. L'impulso vitale — l'atto di vita — che la guida, è l'amore.

§ 145.

Nel rapporto fisiologico è data dunque la continuazione della specie. Esso permane nel fondo dell'anima di ogni uomo. La volontà creativa fisica, in cui trova espressione la tendenza fisiologica alla soddisfazione, è la matrice dell'affermazione spirituale.

La vita animale cerca il benessere nella soddisfazione fisica. Il suo sapere è istintivo ed è guidato in particolare dall'impulso vitale del seme. Procreazione e conservazione della vita sono alla base di ogni suo atteggiamento, anzi, in esse si compie e con esse si identifica. Il dualismo che già vi è impostato, non risulta apertamente, perché la vita animale non pone un termine al di fuori di sé, e pertanto si compie e si esaurisce in sé. La sua unità avviene nella realtà presente, sia come soddisfazione raggiunta, sia come tendenza al raggiungimento e — nell'aspetto più progredito — come sofferenza per l'impossibilità di soddisfarla. L'animale non ha ideale: ciò che gli dà vita è il possesso fisico. I suoi impulsi, le sue reazioni, tutto ciò che in esso è tendenza e soddisfazione, mancanza e sofferenza, nasce da questa sua specifica unità di vita. Ed è ciò che noi avvertiamo nell'immediatezza e nella genuinità del suo essere, come del resto anche in quello dei bambini.

La vita umana invece resterà sempre ferma davanti all'inevitabile constatazione che la sua tendenza all'unità non troverà appagamento. L'unità che essa persegue, è ideale, mentre la realtà che la circonda, la costringe al dissidio e al dolore.

Ma, in contrasto con la negatività della rassegnazione, la vita continua. La vita in atto si oppone al dolore e vuol vivere, e trova, per vivere, il suo punto d'appoggio in ciò che è continua creazione di vita. È il dualismo stesso ad offrire la solu-

zione. Per superare il rapporto dualistico Io-Mondo in un'unità viva e reale, l'Io deve cercare di far suo il mondo — il non-Io —, e cioè in tutta concretezza: e questa possibilità di possesso gli è offerta soltanto dal proprio fisico che, appunto come latore dello spirito, è la parte del suo essere che comprende il non-Io. L'impulso vitale dell'istinto deve spiritualizzarsi e trasformarsi in sentimento; alla vita istintiva deve sovrapporsi lo spirito. Ciò che nell'animale è creazione e continuazione di vita, diventa allora affermazione in opposizione alla rassegnazione. In termini di definizione logica ci troviamo di fronte al processo analitico della concettualizzazione dell'esperienza.

Procedendo in questo modo, il fenomeno umano si sviluppa attraverso la spiritualizzazione delle forme esistenziali precedenti. E contrariamente alla conoscenza logica che col suo procedere analitico, invece di condurre all'unità, accentua ancora il contrasto tra l'Io e il mondo, il fenomeno individuale della conoscenza intuitiva fa suo l'impulso vitale dell'istinto e sovrapponendosi ad esso ed a tutto ciò che per intelletto ed istinto si è andato formando, pone il problema dell'unità e del dualismo nella sfera del sentimento.

Perciò se per un verso l'unità perseguita ha carattere concettuale — cioè è un elemento ideale —, per l'altro resta centrata in quel *fatto* vivo e presente che lega l'esistenza spirituale attraverso la concretezza del latore a tutte le forme esistenziali che, preesistenti al fenomeno umano, continuano ad essere presenti in esso.

Quel *fatto* è l'amore. Quando il pensiero si è svalutato da sé, lo spirito, per opporsi al dualismo e alla rassegnazione, non ha altra possibilità che riferirsi all'esperienza sentimentale che nel mondo in cui vive rappresenta l'affermazione di vita.

L'amore come supremo atto di comprensione è legato al divenire dell'attività della coscienza, cioè al sentimento, ed ha come questo la sua lontana origine nel moto creatore di vita che spinge l'Io verso il non-Io. L'amore è l'ultima istanza quando la logica non aiuta più: è l'ultima ed unica forma possibile concessa all'uomo per affermarsi, per continuare ad essere e per opporsi alla rassegnazione finale. Però affidandosi a ciò che nella vita vissuta rappresenta creazione e continuazione

— e con questo il consistere nel tempo, il possesso vivo e presente e quindi il non-dolore —, l'uomo sa bene che al fatto stesso della negazione di ogni sapere e dell'inevitabilità del dolore questa posizione sentimentale non cambia nulla. Il problema di unità e dualismo, quando non è astrazione logica ma vissuta antitesi di anima e corpo, non si risolve mai.

Permane soltanto quel particolare aspetto dello sviluppo della coscienza che, partendo dall'atto di vita fisiologico per eccellenza — l'atto creativo in cui l'esistenza istintiva trova il suo compimento —, trasforma questo atto in sentimentale creando l'amore. In esso sono implicite l'opposizione al transeunte e l'affermazione dell'essere.

§ 146.

Spiritualizzandosi, l'atto sessuale che è proprio all'istinto, subisce un cambiamento del suo modo di essere: prima insensibilmente, perché ancora quasi impercettibile nella predominante animalità del latore, poi, via via che lo spirito si sviluppa, con precisa accentuazione dell'impostazione spirituale. Dal nulla del principio che lascia l'atto com'è nell'animale, si passa ad un primo grado di spiritualità sotto forma di organizzazione volitiva del possesso in vista della protezione e della conservazione di quanto è stato creato. Un'organizzazione simile avviene già presso gli animali; essa conduce alla formazione del gruppo, della famiglia, ed è la premessa alla vita sociale.

Questa prima fase costituisce il fondamento di tutte le forme dello spirito nella loro concreta esistenza: essa stabilisce la norma per lo sviluppo della vita umana. Lo sviluppo normale coincide con lo sviluppo della specie e presenta il quadro entro il quale si agitano tutti gli impulsi spirituali e materiali della dialettica del vivere. La situazione normativa dell'origine resta però inalterata; essa si riferisce soltanto alla continuazione della specie e sostanzialmente non tocca il problema del dualismo come atto di coscienza, che con l'apparire della spiritualità è stato posto. L'esperienza individuale si riferisce alla norma nella misura in cui lo spirito è legato al latore: ha valore soltanto

l'atteggiamento che via via l'Io assume di fronte alla stessa sua materialità.

Nel processo bio-fisiologico, e quindi attraverso la formazione della sensibilità e dell'istinto in cui si matura il fenomeno del possesso prima di toccare il livello psicologico, il senso della vita — l'impulso vitale — si presenta in un modo che può dirsi passivo nel regno vegetale, attivo invece in quello animale quando la volontà incomincia a svilupparsi.

Tale impostazione attiva non cambia nel processo psicologico: il possesso che è proprio della vita umana, non si distacca dal fondo di animalità da cui parte. Nella vita umana l'impulso vitale aumenta la tensione all'unità spirituale e cerca il possesso dell'*altro* e il superamento del dualismo nella compiutezza dell'unità ideale. In tal modo trasforma, con sempre crescente potenza, il fatto fisiologico. Ma la tendenza in sé, che si rivolge all'*altro* e che può trovare soddisfazione soltanto nel possesso della « parte mancante », è sempre la stessa, eguale in tutte le fasi del mondo che è stato definito della rappresentazione. Lo spirito si sovrappone alle forme che lo sviluppo gli offre sotto aspetti bio-fisiologici, e le trasmuta in ciò che è tendenza psicologica al possesso, ossia in amore. Ma non cambia l'essenza originaria dell'impulso vitale.

§ 147.

L'amore ha una lunga via da percorrere per superare la semplice animalità e maturare il possesso spirituale.

A parte la graduazione degli elementi psichici e fisici in ciascun individuo, per cui l'animalità si mescola in misura sempre diversa alla spiritualità, occorre tener presente che la norma, della quale fin ora si è parlato, non esiste nella realtà. La Natura non conosca l'uomo « normale ». La norma non è che lo sfondo schematico, il modulo che inquadra e misura la tendenza e il possesso, dando ad essi la loro particolare forma: è l'ordine razionale imposto alla vita umana.

Accettando la norma come base e misura di ogni considerazione della tendenza vissuta e sofferta, ma riconoscendo in

essa la custodia della specie, si distinguono due forme che si dividono gl'innumerevoli modi in cui si presenta il possesso: la forma che fundamentalmente *accetta* la « normalità » e quella che in un modo o in un altro la *respinge*.

La semplice animalesca subordinazione alla normalità è anche una forma di accettazione, non ha però carattere spirituale. Di spirito si può parlare soltanto, quando nel fenomeno del possesso si riflette la distinzione dualistica. Il momento della nascita spirituale avviene appunto quando il dualismo è consciamente vissuto, perché soltanto allora sorge il dilemma di anima e corpo. Se il dualismo non è sentito come fatto psicologico, si persegue un possesso che non si distingue dal fatto animale: si ha l'accettazione pura e semplice della soddisfazione sessuale, senza dilemma e senza responsabilità. E si accettano le conseguenze fisiologiche che ne derivano, con la stessa naturalezza e semplicità dell'animale, giacché esse non incidono sull'accettazione che le ha causate.

In pieno campo spirituale conduce invece l'accettazione e la negazione della norma. Sia l'una che l'altra comprendono una vasta scala di posizioni. Entrambe presuppongono il riferimento all'inevitabilità del fatto fisiologico — della sessualità — e quindi del dualismo che è sentito nel contrasto tra animalità e spiritualità.

Nella sua forma più semplice l'accettazione della sessualità appare in relazione con l'ordine che lo spirito impone alla vita. L'animalità è costretta in quest'ordine che rappresenta la posizione « normale ». L'ordine è giustificato dalla necessità di preservare la specie.

Abbiamo notato che, già nella formazione della tendenza e del possesso nell'animale, sia la soddisfazione sessuale sia la creazione e la continuità della specie conducono al fenomeno della costituzione non soltanto del gruppo ma anche della famiglia. La preservazione della specie è la condizione base sia per l'animale sia per l'uomo, perché il mondo della rappresentazione ha bisogno del latore, e il latore dello sviluppo spirituale è la specie umana.

La normalità si forma sulla tendenza istintiva razionalmente

incanalata. L'istinto sessuale è sottomesso a esigenze spirituali. L'imposizione della norma è un processo logico. All'impulso proveniente dall'elemento animale è posto un freno, una regola, un ordine; così avviene la sua razionalizzazione.

Con l'affermarsi sempre più conscio del dualismo, l'accettazione della norma si sviluppa in rapporto al giudizio sempre più preciso sull'inevitabilità del fatto sessuale.

La norma è accettata per forza maggiore. Ma seppure costretto a questa accettazione, l'uomo la sostiene perché la considera giusta in quanto sottopone il fenomeno fisiologico all'attività logica dello spirito. Cosciente della superiorità dello spirito rispetto alla materia (se non avesse questa coscienza, ritornerebbe alla pura animalità), egli esprime nell'accettazione la convinzione di agire nell'ambito della spiritualità e perfino di proteggerla. Ma non si rende conto che così riduce l'attività spirituale alla sola preservazione della sua specie.

L'accettazione della norma denota quindi un ripiegamento, un conformarsi alla situazione psicofisica, una rinuncia al compimento della propria spiritualità e al superamento del dualismo: una rassegnazione, quindi. È un inquadrare il dilemma dualistico in un ordine che, nonostante la sua razionalità, valuta più che lo spirito la componente fisiologica. Perciò l'accettazione è la posizione più diffusa nella grande massa degli uomini e resta determinante per l'ordinamento della vita sociale.

§ 148.

In contrasto con l'accettazione, anche se da essa originata e di essa più evoluta, si presenta la negazione della norma.

Nell'assumere posizione rispetto all'inevitabilità del fenomeno sessuale, l'Io può sentire il dualismo come un impedimento allo schiudersi e completarsi della spiritualità, donde la tendenza a liberarsi da tale costrizione. In questo atteggiamento l'accento è posato sulla componente spirituale.

La negazione è diretta non tanto all'inevitabile, quanto all'ordinamento per cui l'Io è costretto ad accettare quella parte di sé che considera inferiore alla sua particolare essenza. L'Io,

diventando anello di una catena, si considera diminuito nel suo valore e vede allontanarsi per sempre la possibilità di risolvere il dilemma dualistico che sente vivo nella sua realtà individuale. La negazione della norma non è altro che l'atteggiamento che l'Io assume per evadere dall'ordinamento « creazione-continuità ».

In una forma che può dirsi passiva, la negazione della norma si fa conoscere in quegli atteggiamenti che escludono o annullano la vita sessuale: l'isolamento, il ritiro e, in modo particolare, la castità. Ma proprio in queste manifestazioni si ravvisa la particolare importanza riconosciuta al sesso, cui è attribuito un valore maggiore e diverso da quello di tutte le altre funzioni fisiologiche: cioè si riconosce in esso il momento che mette lo spirito in rapporto col fisico costituendo l'impedimento più importante alla compiutezza spirituale.

Senonché questo atteggiamento di negazione è esso stesso negativo: è un allontanarsi dalla vita, uno staccarne una parte a detrimento dell'unità individuale, senza tener conto che non c'è parte che possa comprendere l'unità. Costringendoli o avvilandoli non si sfuggono e non si superano i sensi. Si otterrà nel migliore dei casi una pseudo-unità, non diversa da quella che rassegnandosi alla norma, accetta il sesso come accetta il dolore e la morte, soltanto perché « non se ne può fare a meno ». Mancanza, tendenza e sofferenza sono connaturate con la realtà psicofisica e sono parte del nostro essere. L'uomo che cerca di isolare la sua spiritualità a detrimento del latore, perde la figura umana. È il caso del chierico.

Partendo da questa posizione passiva, la negazione può seguire un decorso con aspetti sempre più attivi, attraverso le forme più varie di protesta, fino a forme di violenta ribellione, fino alla rinunzia alla propria spiritualità. La forma estrema è il suicidio.

§ 149.

Né l'accettazione né la negazione della norma conducono alla risoluzione del dilemma dualistico. L'accettazione chiude l'Io nella continuità della specie e quindi preserva la vita, ma

rinunzia a sollevare lo spirito all'ideale di compiutezza, non soddisfa la continua tensione che accompagna l'esistenza. La negazione invece si libera di un termine del dualismo per concentrarsi sull'altro, che però riduce ad un moncone. Col rifiuto della norma non si risolve nulla: è una scissione che lascia la spiritualità isolata, menomata, senza fondamento.

Dal punto di vista della compiutezza spirituale tutte queste posizioni sono fallimentari. Nessuna supera il dualismo, nessuna realizza l'unità di anima e corpo nel vivere spirituale, nessuna offre la possibilità di evasione dalla costrizione imposta dalla realtà. E fin quando l'elemento logico con le sue definizioni concettuali resta presente in ognuno, non può essere diversamente — positivo o negativo che sia l'atteggiamento —, giacché qualsiasi tentativo di superare le barriere della conoscenza logica è destinato a fallire.

Per l'Io l'unità perseguita e mai raggiunta non è un concetto astratto, ma rappresenta uno stato naturale comprendente tutta la persona psicofisica; in questa reale unità dovrebbe fondersi l'esistenza tutta, l'Io col non-Io.

La tendenza all'unità ha per premessa la coscienza e l'esperienza e cerca di compiersi nell'*immedesimazione* o *identificazione* dell'Io con il non-Io. È questo un sentimento aperto a tutti i livelli della vita umana, un sentimento che nel suo manifestarsi prospetta all'uomo ciò che gli sarà ragione di vita.

Nell'immedesimazione l'esistenza o è posseduta o possiede. Posseduta è nella posizione soggettiva — o attiva — quando determinante per il possesso è l'Io; possiede invece, quando nella posizione oggettiva — o passiva — l'Io si dissolve, cioè ne è posseduto.

L'indentificazione con l'*altro* non è un annientamento, come alcuni sostengono, ma un accrescimento dell'Io, legato nel suo divenire al rapporto psicologico: fa parte dell'organico sviluppo spirituale e conduce dal possesso al dissolvimento; dal « soggettivismo attivo » all'« oggettivismo passivo », dall'Io al non-Io, in corrispondenza alla maturazione della coscienza.

Ma la maturazione si esprime nella coscienza della propria inadeguatezza, nella quale la comprensione di se stessi diventa comprensione dell'esistenza in genere e del prossimo in particolare; ovunque traspare la stessa inconsistenza, la stessa sofferenza e la tendenza verso l'irrealizzabile compimento. Questo senso del prossimo è la comprensione umana stessa, che conduce ad un con-sentire, un con-patire, ed allarga il *senso* dell'altro, del non-Io, fino ad identificare l'Io con esso.

È un sentimento che porta in sé la sua misura: l'*intensità*. Varia l'intensità con cui si vive il contrasto dualistico, e il più o meno è la graduazione del sentimento. Quando di fronte alla crescente intensità svaniscono i limiti voluti ed imposti e la norma perde il suo valore, la tensione diventa passione. Passione è tendenza dolorante, è il punto d'incontro tra senso e spirito, è l'intensità sofferta nella volontà del possesso. Passione, dolore, tendenza, mancanza sono tutti concetti fratelli, diversi soltanto di grado e d'impostazione. Più cresce la comprensione e più diventa passione, più soffre e più compatisce, più s'immedesima e più ama; in correlazione con la rassegnazione della coscienza matura si libera dall'ordine imposto dalla norma: ma si libera anche dalla rassegnazione, superandola con l'atto di vita affatto individuale e soggettivo che, retto sì dall'esperienza e dal sostrato materiale, però portato al massimo grado d'intensità, è amore nel senso più spirituale e sublime.

Comprendere, compatire, amare, questa è la vita quando di fronte all'assoluto è cosciente della sua relatività. Per l'Io che *comprende* in sé il dolore di tutta l'esistenza, non esiste che questo solo modo di vivere: la vita che così nasce, sbocca nell'atto che si esplica libero dal giudizio e dal conseguente senso di ribellione all'assoluto e alla propria insufficienza.

La trasformazione simbolica di questo processo sentimentale — col pericolo di trascinare l'assoluto nel relativo — è dato dalle varie forme in cui appare — e potrebbe apparire — la fede.

§ 150.

Abbiamo qui tentato di delineare il processo in cui si sviluppa l'amore, del suo apparire nella fisiologia umana alla sua maturazione in una forma, in cui non vi è più possibilità di continuare, perché l'essere, col porsi di là dal giudizio, evade anche da ogni sviluppo, evade quindi da ogni valutazione, evade dalla storia.

Questa forma spiega anche la ragione per cui nell'immedesimazione dell'Io con l'*altro* si realizza una unità: non nella forma assoluta dell'ideale, dal quale resta ben lontano, ma sul piano dell'ultima rassegnazione. È l'Io che rinuncia a se stesso, mentre continua non soltanto a esistere, ma a vivere una vita attiva, con un fine, nonostante e contro la relativizzazione, la negatività e il dolore dell'essere.

In questa rinuncia e in questo amore per l'esistenza dolente l'Io trova la sua libertà. Non è la libertà dell'assoluto, come non è dell'assoluto l'unità che risulta dall'immedesimazione, ma ne è il riflesso — come ideale — sulla vita.

A conclusione riassumiamo brevemente.

L'opposizione alla realtà della vita nasce dall'esperienza del dolore. La volontà si tramuta in una nuova volontà, non di vita, non più tesa al possesso, ma di opposizione all'essere. E nell'opposizione ritrova una forza attiva: la vita quindi, perché a suo modo tende anche ad un possesso, che però è spoglio d'ogni avere ed è tutto dare, ma nel dare conscio ovviamente di un'affermazione.

Questo è l'amore, l'affermazione della vita contro l'assoluto, il fatto vitale per eccellenza, l'unico appoggio ad una continuazione spirituale nella realtà dell'esistenza.

E quando questa volontà diventa così intensa da divenire pura passione, è impossibile voler distinguere tra comprensione e compassione, possesso e carità, immedesimazione e abbandono, volontà e amore.

Alla domanda che non trova risposta — al grande « perché? » — risponde dunque soltanto quest'ultima forma di amore. Essa tende all'affermazione, ma non per continuare nella catena dell'esistenza, alla quale comunque resta legata, bensì per opporsi — soltanto ed inutilmente — al dolore. Questa è l'unica possibilità per accettare la continuazione, cioè la vita. Vita, in cui spariscono le differenze, dove valori distinti non esistono più, dove continua un unico e sempre medesimo fatto che è lo svolgersi monotono della vita dolorante.

Se le molte condizioni psichiche e fisiche che modulano la nostra vita non contrastano il nostro sviluppo, ma, anzi, lo sostengono, andiamo incontro a questa posizione terminale. Essa dà la serenità a chi si è staccato dall'assoluto e dalla certezza. È l'ultimo ed unico porto che possa offrire una relativa pace. Ed è anche l'unica posizione che alla vita dà un qualche senso.

Non è una posizione facile a sostenersi nella sua purezza, ed infatti deve spesso venirle in aiuto la fede in una supposta liberazione dal relativo. Noi, questa posizione la chiamiamo saggezza. Essa non è di tutti, ma è aperta a tutti e si offre, sempre e ovunque sul piano della vita, mediante il linguaggio che ciascuno di noi si è formato attraverso gli anni, con ciò che ha raccolto e in sé trasformato e con ciò che in lui ancora conserva il sapore genuino, non tocco dal giudizio.

Così soltanto si esce dalla costrizione dello sviluppo pur restando nella vita. Si esce dalla storia, eppure si può continuare. Ma si continua senza divenire, e si può continuare all'infinito, perché non c'è più fine.

§ 151.

Lo sviluppo dell'impulso vitale si svolge in correlazione con quello della conoscenza empirica individuale, giacché ne è un particolare aspetto. Vale quindi anche per esso lo schema Mondo-Dio-Io individuale. Determinante per la formulazione dei suoi concetti particolari è però il suo carattere psicofisico. L'espo-

sizione di questo sviluppo che qui segue, rappresenta anche un esempio per l'adattamento di aspetti particolari alle forme fondamentali degli schemi.

Impostazione dell'impulso vitale sulla realtà del non-Io

Con l'inizio della spiritualizzazione dell'impulso vitale l'istinto sessuale diventa amore.

L'inizio della spiritualità corrisponde all'apparire cosciente del dualismo. La prima forma di amore si manifesta quando la ricerca dell'oggetto è guidata dal gusto. Il gusto si sviluppa sulla soddisfazione dei sensi, ma ne è già una graduazione, un'organizzazione psichica.

In questo primo processo psicofisico prevale ancora il fattore animale: l'accento grava molto più sull'aspetto fisico del processo che su quello spirituale; ed è un fenomeno empirico, giacché ha per fondamento una sicurezza indefinita che attende da questa particolare ricerca d'appagamento sensuale — da questo primo apparire di un postulato psicofisico di amore — la soddisfazione della tendenza dell'Io al non-Io.

Definizione del non-Io reale come realtà assoluta

Le definizione di una realtà cui attribuire valore assoluto per soddisfare in essa la tendenza psicofisica, avviene attraverso l'organico divenire dell'amore in base alla realtà del non-Io.

L'impulso vitale spiritualizzato muta i sensi in sentimenti, i valori sensuali in valori estetici, la realtà animale in realtà formale, la forma rivelandosi così l'espressione spirituale della realtà.

Questo processo psicofisico avviene mediante lo sviluppo del gusto che, partendo dall'originario piacere dei sensi, conduce alla ricerca organica di una soluzione organica che ne soddisfi l'aspetto spirituale.

Così il processo animale diventa estetico, pur serbando l'accento sul suo aspetto fisico. Ma è determinante la convin-

zione che con questa forma di possesso reale del non-Io venga posto fine al sentimento di mancanza e dolore.

Relativizzazione del non-Io reale

L'esperienza dell'amore basato sulla realtà assoluta del non-Io soddisfa la tendenza psicofisica al superamento della propria incompiutezza. Restano la mancanza, il dolore e il bisogno del completamento nel possesso del non-Io.

Tale è la constatazione critica dell'insufficienza di questa posizione: il possesso del non-Io quale realtà assoluta non supera la relatività di cui l'Io soffre. Ne risulta la richiesta di una nuova situazione, in cui il non-Io sia libero dalla realtà che è risultata insoddisfacente, eppure abbia una realtà da possedersi in una forma definitiva, al di sopra di ogni relatività, cioè in senso assoluto.

Impostazione dell'impulso vitale sulla realtà del non-Io ideale

La relativizzazione dell'amore basata sul non-Io reale pone la nuova realtà con l'immagine del non-Io ideale: un non-Io diverso dal non-Io reale come dallo stesso Io, per il quale rappresenta la parte mancante nel rapporto dualistico.

Questo aspetto ideale del non-Io non è ancora definito, bensì empiricamente accettato. Ma in questa indefinitezza si sviluppa la convinzione che soltanto la spiritualizzazione del non-Io possa condurre alla soddisfazione della tendenza psicofisica.

Non vi prevale più l'animale. Lo spirito forma un'immagine ideale del non-Io secondo valori prettamente spirituali: valori etici che si sovrappongono agli estetici e, con questi, ai valori del gusto, del piacere e dei sensi nel loro originario aspetto sessuale.

Definizione del non-Io ideale come realtà assoluta

La definizione di questa nuova realtà di valore assoluto si sviluppa attraverso l'organico divenire dell'amore in base a tale realtà ideale del non-Io.

All'impulso vitale spiritualizzato s'impone la forma particolare dei valori etici: il possesso da estetico diventa etico e rappresenta la forma matura di questo amore.

Ma nonostante che il rapporto tra l'Io e il non-Io si mantenga sul piano di una realtà ideale, questo possesso resta sempre unito alla realtà psicofisica: sono i sensi — sensuali e sessuali — che vengono sviluppati e portati a sentimento etico, e il possesso etico non è che l'aspetto più sviluppato del possesso reale ed estetico.

Determinante è la convinzione che in esso si trovi la risoluzione del sentimento di mancanza e dolore che è all'origine della tendenza psicofisica.

Relativizzazione del non-Io ideale

L'esperienza dell'amore basata sul non-Io ideale come realtà assoluta non soddisfa la tendenza psicofisica al superamento della propria incompiutezza. Mancanza e dolore restano, e da essi deriva la constatazione critica dell'insufficienza e della relatività di questa forma di possesso.

Ne risulta la richiesta di una nuova situazione, in cui il rapporto tra l'Io e il non-Io si risolva in un amore veramente valevole e assoluto, non legato ad un non-Io che è risultato relativo sia sotto l'aspetto reale che sotto quello ideale, e cioè un amore al di sopra del non-Io in tutti i suoi aspetti.

Ma oltre al non-Io esiste soltanto l'Io.

Impostazione dell'impulso vitale sulla realtà spirituale dell'Io

La relativizzazione dell'amore basata sul non-Io ideale pone la nuova realtà assoluta con l'immagine di una realtà tutta spirituale, quindi attinente all'Io in quanto spirito, in contrasto col non-Io e diverso da esso in tutti i suoi aspetti.

Questo rapporto dell'Io detentore della realtà assoluta col non-Io ad esso relativo non appare ancora definito, ma soltanto empiricamente accettato. Esso è retto dalla certezza che per l'Io il proprio sentimento sia l'unica realtà esistente e che

soltanto per mezzo di tale aspetto del reale sia data la possibilità di risolvere la tendenza psicofisica dell'Io al non-Io.

Ricco dell'esperienza estetica ed etica maturata nella coscienza della relatività del non-Io, l'Io si aggiudica ogni valore e, con i dati psicofisici, forma un'immagine del non-Io in correlazione con la realtà della sua esistenza sentimentale.

Pertanto la base psicofisica non è abbandonata — e non può esserlo —, ma continua a restare nel fondo di questa impostazione dell'amore sulla realtà sentimentale.

Definizione della realtà spirituale dell'Io come realtà assoluta

La definizione di tale realtà considerata assoluta per la soddisfazione della tendenza psicofisica al completamento, si attua nell'amore fondato sulla realtà spirituale dell'Io.

L'amore è rivolto al non-Io in quanto esistente soltanto in rapporto all'Io.

L'impulso vitale è guidato dalla convinzione che la spiritualità sia per l'Io l'unica realtà esistente. Spiritualizzandosi, la reazione psicofisica alla mancanza e al dolore si estende nella sua eticità al non-Io in genere, cioè a tutti gli aspetti del non-Io: nell'Io tutto è compreso.

Nel possesso di questo non-Io portato al suo massimo significato si esplica l'amore spirituale nella sua attuazione organica più pura. La soddisfazione dell'impulso vitale in questa forma è la definizione compiuta del rapporto tra l'Io-spirito e il relativo non-Io.

L'aspetto fisiologico della tendenza sparisce, ma resta inalterato il fondo psicofisico del fenomeno dualistico costituito dalla realtà fisica dell'esistenza individuale. Da parte dell'Io resta il sentimento puro, da parte del non-Io l'immagine del mondo dolorante.

La tendenza dell'impulso vitale alla soddisfazione attraverso i sensi trova nel sentimento in tal modo sublimato dalla spiritualità la sua espressione più evoluta.

Relativizzazione della realtà spirituale dell'Io

Anche quest'ultima e più evoluta esperienza dell'amore fondato sulla realtà spirituale dell'Io come realtà assoluta, non può soddisfare la tendenza psicofisica al superamento della propria incompiutezza.

La mancanza e il dolore restano e maturano la constatazione critica dell'insufficienza di questa posizione.

L'amore spirituale, benché sublimato nel sentimento, resta tuttavia legato all'esistenza reale e quindi continua ad essere fenomeno, e in quanto fenomeno conserva la sua essenza di relatività.

Risulta perciò l'assurda richiesta di un sentimento non più legato al fenomeno: il postulato di un amore che trascenda la realtà psicofisica, che nella sua absolutezza comprenda tutta l'esistenza come oggetto — l'Io e il non-Io — e che attui così l'unità in cui ogni tendenza, ogni dualismo, ogni relatività sia risolta.

A questo postulato fa riscontro la relativizzazione di qualsiasi possesso psicofisico.

L'impulso vitale si trova pertanto in contrasto con ogni certezza ed è obbligato ad agire pur sentendone l'inutilità, perché non può fare a meno di agire, costretto com'è dall'esistenza.

Il dolore psicofisico resta l'unico richiamo alla vita. L'Io che ne ha la coscienza, concentra su di esso ogni ulteriore sua azione, e il suo amore dovrà esprimersi in conformità.

Sviluppatosi organicamente dalla tendenza animale a quest'ultima relativizzazione, l'impulso vitale, per continuare ad affermarsi, non può che porsi in opposizione all'esistenza che gli nega ogni affermazione: opposizione che rappresenta l'ultima posizione — negativa e di rinuncia — che l'Io possa assumere al termine del suo sviluppo.

Ne è sentimento-base la convinzione che nell'esistenza non esiste una realtà assoluta e che perciò il problema individuale del dualismo resterà sempre insoluto; portato sul piano indi-

viduale ciò significa che la tendenza che è all'origine del sentimento, resterà sempre insoddisfatta.

Questa posizione comprende nel suo amore il Tutto, che è suo attraverso il dolore: l'Io si è immedesimato col non-Io.

Ma l'atto d'amore dell'Io che sa di trovarsi nel dolore e nella morte e di essere quindi condannato alla relatività, è inutile e vano. Eppure, per quanto l'Io sia conscio di questa vanità, è questo l'unico atto di vita per lui possibile, l'atto d'amore adeguato al suo bisogno sentimentale di compiutezza, di cui per natura è servo.

Le Arti

§ 152.

Al principio del capitolo precedente abbiamo distinto l'espressione immediata dall'espressione mediata della conoscenza empirica individuale. L'espressione mediata è il sentimento espresso attraverso un'oggettivazione concretata in una materia e ci dà il mondo della coscienza in una nuova forma d'esistenza, che è la vita spirituale concretizzata, cioè l'arte. Le espressioni mediate sono le immagini dell'arte; in esse si manifesta quindi una vita individuale: la coscienza.

Mentre, però, la coscienza ha nell'uomo il suo latore che unisce in sé tutti i singoli momenti del proprio sviluppo, l'oggettivazione artistica si distacca dal latore e si concretizza in una nuova forma, autonoma e senza possibilità di sviluppo, perché definita nella materia. Nell'arte si concretizza il singolo momento della coscienza, il « presente » della conoscenza empirica individuale.

La ragione che spinge lo spirito a tale atto oggettivante, è la stessa che spinge lo spirito a qualsiasi altro atto e che è stata individuata nel bisogno metafisico. La certezza dello spirito è solo nel presente, lo spirito però desidera possederla nel tempo: la certezza concretata — l'arte — è appunto il possesso nel tempo del sentimento legato per sua natura al momento. Si realizza così l'ideale del bisogno metafisico, irraggiungibile nella vita vissuta. La tendenza all'assoluto è quindi anche per l'arte l'intima ragione.

La singola oggettivazione artistica rappresenta un momento

— un « presente » — della conoscenza empirica individuale, e perciò lo sviluppo di questa risulta — nell'arte — riprodotto nell'insieme delle oggettivazioni. Come per la conoscenza empirica vale quindi anche per l'arte l'aspetto individuale e l'aspetto generico. L'aspetto individuale della conoscenza empirica si compone di momenti, i quali sono definibili attraverso la posizione che occupano nello sviluppo individuale, e questo sviluppo è a sua volta definibile attraverso la posizione che occupa nello sviluppo generico.

Per l'arte si ripetono i medesimi rapporti. La singola oggettivazione artistica — che corrisponde al singolo momento della coscienza — trova la sua ragione d'essere nell'atto oggettivante unico che la crea, ma la spiegazione del suo significato individuale soltanto nell'insieme delle oggettivazioni, corrispondente all'insieme dei momenti della coscienza, cioè all'intero sviluppo della coscienza. E come lo sviluppo della singola coscienza si spiega soltanto entro lo sviluppo dello spirito — che è la coscienza in genere —, così l'arte trova la spiegazione del suo significato generico soltanto attraverso quella considerazione che la comprende come un unico organismo corrispondente all'organismo rappresentato dallo sviluppo dello spirito; e questa è considerazione fenomenologica.

L'arte si presenta così sotto due aspetti: quale espressione individuale — aspetto che è determinato dal rapporto tra arte e coscienza (conoscenza empirica individuale) — e quale fenomeno organico — aspetto determinato dal rapporto tra arte e spirito (conoscenza empirica generica) —. Siamo attratti dall'arte per la sua espressione individuale, nella quale vediamo concretato il nostro desiderio di certezza; ma per conoscere l'arte siamo costretti alla conoscenza del fenomeno organico che ci porta all'indagine dello sviluppo dell'arte: indagine fenomenologica, cioè « scienza storica ». L'espressione individuale è basata sul fenomeno organico: e questo è il rapporto normale tra impostazione psicologica ed impostazione fenomenologica. Se la considerazione dell'arte vuol essere completa, questi due aspetti non possono disgiungersi: bisogna comprendere l'aspetto individuale attraverso l'aspetto generico, altrimenti si otterrà o un soggettivismo puro o una comprensione formale in cui

l'essenza stessa dell'arte — il suo valore individuale — non risulta più.

Abbiamo già notato che l'arte è vita riflessa, proiettata su di un nuovo piano e che perciò costituisce un'esistenza a sé, con un suo sviluppo autonomo per quanto riguarda il suo modo d'essere (cfr. § 127). L'arte, perché creazione, rappresenta una nuova forma d'esistenza, la quale, seppure in sottordine — e cioè in dipendenza dalla conoscenza intuitiva di cui possiede tutta l'impostazione —, si esprime in un suo modo proprio. Tale modo è dato dalla materia in cui essa si concretizza e attraverso la quale ci parla col linguaggio a noi noto della coscienza.

La materialità che costituisce il fondo di questa forma dedotta d'esistenza che è l'arte, richiede le sue proprie categorie. L'arte è un organismo a sé ed ha quindi uno sviluppo come qualsiasi altra esistenza. Dato il suo specifico carattere di spiritualità materializzata, le sue forme pure risulteranno legate alla materia artistica e le sue categorie alla possibilità d'organizzazione spirituale di tale materia secondo un determinato modo che è poi il modo artistico. Forme pure e categorie saranno legate quindi sia alla materia che allo spirito, così da costituire un sottordine di questi valori.

Dunque, per poter comprendere lo sviluppo dell'arte e costituirne lo schema fenomenologico, occorre analizzare la materia con la quale l'arte si esprime, e il modo come questa espressione avviene. L'una ci darà le forme pure, l'altro le categorie, il loro insieme il quadro dell'organismo dell'arte.

1. — *Arte figurativa e arte fonetica*

§ 153.

Nell'arte la conoscenza empirica individuale si esprime per immagini. Il materiale che serve alla formazione delle immagini, è la materia percepibile mediante i sensi. Al con-

tatto diretto con la materia si presentano due aspetti d'immagini. Oltre a questi esiste un contatto indiretto — il « contatto concettuale » — di cui parleremo in seguito, a proposito delle arti poetiche.

I due contatti diretti avvengono l'uno mediante la vista, l'altro mediante l'udito. Basata sulla vista appare una figurazione d'immagini, basata sull'udito una descrizione d'immagini. La figurazione si effettua in una composizione della materia stessa: quindi si effettua nello spazio; la descrizione proietta invece, per essere, la sua materia sullo sfondo del tempo. Spazio e tempo quali componenti del mondo percepibile trovano nei sensi della vista e dell'udito il loro contatto con lo spirito. In ciò consiste la ragione della nobiltà di questi due sensi: solo fondandosi su di essi si sviluppa l'attività della coscienza. Gli altri sensi — il gusto, l'olfatto e il tatto — hanno un valore unicamente integrativo e sono — di fronte ai due sensi concettuali — sensi inferiori, primitivi o animali. Infatti, anche l'origine fisica delle diverse percezioni costituisce una distinzione netta tra gli uni e gli altri: l'udito e la vista percepiscono la materia indirettamente mediante onde e fotoni, il gusto, l'olfatto e il tatto hanno bisogno del contatto diretto con le molecole.

La figurazione d'immagini, legata com'è allo spazio, trova la sua espressione nella « forma »¹: da essa derivano le arti figurative; la descrizione d'immagini, legata invece al tempo, trova la sua espressione nel suono: da essa derivano le arti fonetiche.

L'arte è la proiezione dello spirito nella realtà spaziale e nella realtà temporale, che sono le sole realtà che per lo spirito esistono.

§ 154.

Il « materiale » dell'arte è il mondo conosciuto dall'Io; ciò significa che l'Io si trova di fronte ad una somma di possibilità

¹ Distinguiamo questa « forma » dalla *forma* come concetto esistenziale per mezzo di virgolette.

per l'esplicazione della sua attività artistica, e che tra esse sceglie e di esse dispone in un modo suo particolare.

Ci troviamo quindi davanti a due domande: quali sono queste possibilità e quale il modo di procedere dell'individuo rispetto ad esse per giungere alla creazione artistica?

Abbiamo visto che il materiale dell'arte è — secondo che si tratta di arti figurative o di arti fonetiche — la « forma » o il suono. Ora le possibilità inerenti alla « forma » ed al suono e utilizzabili per l'attività artistica sono date da tutti gli aspetti sotto cui « forma » e suono si presentano ai sensi. Negli aspetti sensibili di « forma » e suono ci risultano quindi gli elementi costitutivi della formazione artistica, cioè le nozioni. Attraverso queste nozioni — questi aspetti della materia, che rappresentano la tastiera a disposizione dell'attività artistica — l'Io entra in contatto con la « forma » e col suono; l'uso che ne fa, riflette la sua individualità che è il fondamento dell'attività artistica.

Quest'ultima conclusione conduce alla seconda delle due domande che ci siamo posti. L'attività artistica non può disporre liberamente delle possibilità costituite dalle nozioni, poiché nel servirsene va soggetta a due generi di limitazioni.

La prima limitazione è data nella conformazione individuale, conformazione di grado di coscienza, che pone l'attività artistica in rapporto con la conoscenza empirica individuale e che è la ragione, per cui nel prodotto che risulta dall'uso fatto delle nozioni — e che è l'opera d'arte —, si manifesta l'individualità dell'Io artista. E cioè, nella singola opera il singolo momento individuale, nella singola produzione il singolo individuo, nella produzione d'un gruppo l'individualità d'una scuola, in complessi più vasti l'individualità d'una regione, d'un'epoca, d'una civiltà.

La seconda limitazione è data nella conformazione organica che pone l'attività artistica in rapporto con la conoscenza empirica generica e che è la ragione per cui ciascun prodotto artistico fa parte d'un unico grande organismo. Quest'organismo dell'arte è l'immagine dell'organismo spirituale. La materializzazione fa dell'arte un'esistenza a sé, un organismo con le proprie leggi che regolano il suo sviluppo da *zero* a *tutto*;

ma simultaneamente l'arte vive della spiritualità che in essa si è materializzata, e quindi nell'arte la materia è compresa in un determinato modo concettuale che è appunto il modo artistico: la comprensione o attività artistica. Così la materia che diventa arte, non è se non l'immagine dello sviluppo della comprensione concettuale *Mondo-Dio-Io*; lo sviluppo organico dell'arte è perciò legato allo sviluppo organico della comprensione della materia artistica: della « forma » e del suono.

Per quanto riguarda lo sviluppo, esso segue — come ogni sviluppo — lo schema *unità-molteplicità-totalità*. Le forme pure dell'arte sono le forme astratte categoriali per le nozioni « formali » e fonetiche, cioè per il materiale sul quale si esercita l'attività artistica. Le categorie dell'arte precisano invece l'incontro tra l'Io e la materia artistica, così da determinare l'aspetto dell'arte; esse sono contenute quindi nelle nozioni e rappresentano le leggi o condizioni fondamentali in base alle quali è resa possibile la creazione — ossia l'organizzazione — del mondo artistico.

Queste considerazioni sullo sviluppo organico dell'arte spiegano anche la relazione esistente tra materiale artistico e spirito. Se, come dicevamo, l'Io entra in contatto con la « forma » e col suono attraverso le nozioni, è necessario ammettere che tale contatto incomincia in un dato momento e che in seguito la comprensione di « forma » e suono viene gradatamente sviluppata. Questo sviluppo si manifesta nell'organizzazione del materiale artistico. Però occorre tener presente che tale organizzazione è attività dello spirito che organizza « forma » e suono secondo il grado della propria organizzazione, cioè del proprio sviluppo. Così lo sviluppo della comprensione « materiale » deve necessariamente corrispondere allo sviluppo della comprensione spirituale, e questo in ogni momento dei rispettivi sviluppi. Cioè, lo sviluppo organico della comprensione della materia artistica è legato agli sviluppi della conoscenza individuale e della conoscenza generica ed ai rapporti che vigono tra essi; principia con essi e termina con essi seguendo un decorso *unità-molteplicità-totalità* parallelo a quello che essi compiono.

Riassumendo l'esposto del presente paragrafo vediamo dunque, che in arte la materia artistica — la « forma » o il suono — si offre all'Io per mezzo delle nozioni che sono da esso adoperate in base a leggi organiche — le categorie — inerenti alla materia artistica.

L'analisi della materia artistica è analisi morfologica dell'arte, l'analisi del prodotto artistico in base alle nozioni prescelte dall'Io è analisi psicologica dell'arte, l'analisi del prodotto artistico in base alla materia artistica (forme pure) ed alle categorie è analisi fenomenologica dell'arte.

Se la comprensione dell'arte vuol essere completa, deve unire in sé queste tre forme d'indagine.

Quali sono ora questi elementi o nozioni e le loro forme pure, quale lo sviluppo che essi compongono?

§ 155.

Arti figurative

Il materiale delle arti figurative è la « forma ». Le possibilità inerenti alla forma e utilizzabili artisticamente consistono in tutte le manifestazioni afferrabili dal senso della vista (gli *aspetti*) sotto cui la « forma » si presenta; questi aspetti sono le qualità della « forma ».

La « forma » stessa consiste nei *valori statici*, le sue qualità consistono nei *valori cromatici*. I valori statici ci danno lo spazio; i valori cromatici realizzano la « forma » nei singoli *colori*, cioè lo spazio appare attraverso la realtà visiva dei colori.

Le *nozioni* delle arti figurative consistono quindi nella « forma » in atto attraverso i colori. La « forma » senza colori non ha esistenza reale, cioè non esiste per il senso della vista; (il tatto afferra sensibilmente la « forma », però in un modo inadeguato ad una concettualizzazione).

Staticamente la « forma » può esistere in tutte le situazioni che vanno dal *grande* al *piccolo*; questi sono valori che si presentano mediante una graduazione quantitativa che va dall'*immobilità* al *dinamismo generale* (in senso formale).

I valori cromatici — i *colori* — si distribuiscono tra il *bianco* e il *nero* nel senso di una scala cromatica; essi si presentano mediante una graduazione qualitativa che va dal *chiaro* allo *scuro* nel senso dell'intensità coloristica.

Accanto a questi valori esistono ancora i valori di qualità sostanziale — pesante e leggero, trasparente e opaco, morbido e duro, ruvido e liscio ecc. — che caratterizzano in certi casi — non sempre hanno una funzione — la realizzazione formale.

Le possibilità della « forma » sono quindi contenute negli elementi statici coloristicamente realizzati; sono essi gli elementi costitutivi della formazione artistica figurativa, cioè le *nozioni* delle arti figurative.

Ovunque in arte appaiono linee, colori, volumi, ombre, sono presenti questi elementi. Ogni opera d'arte figurativa può essere schematicamente ridotta ad essi. In base ad essi possiamo conoscere le forme pure, in base alle forme pure lo sviluppo del mondo delle arti figurative.

Le forme pure delle arti figurative sono le astrazioni categoriali ottenute dal materiale artistico che ad esse corrisponde — cioè dalla « forma » —: sono le astrazioni dalle nozioni, poiché la « forma » ci risulta *reale* per mezzo del colore. Le nozioni sono appunto « forma » *in atto* attraverso il colore.

Le forme pure costituiscono i concetti categoriali della « forma » reale o *in atto*, che è l'essere sensibile nello spazio: costituiscono quindi lo spazio formale (spazio visivo). La comprensione della « forma » richiede perciò che lo spazio sia misurato con una realtà. Lo spazio è dato nelle dimensioni, lo spazio formale nelle *dimensioni reali* o *in atto*. In queste dobbiamo quindi riconoscere le forme pure: statica e coloristica non esistono se non in base ad esse.

Nell'organismo delle arti figurative si sviluppa la comprensione della « forma ». La « forma » non è sempre e interamente compresa, ma se ne sviluppa la comprensione da *zero* a *tutto*: in principio la comprensione della « forma » non è (ossia è

posta nel punto), alla fine del suo divenire essa è in tutti i punti (ossia comprende tutto lo spazio); e tale sviluppo che va dal non-essere all'essere della comprensione, corrisponde al divenire delle arti figurative.

Lo sviluppo della comprensione della « forma » è rappresentato quindi da un'evoluzione nelle *dimensioni reali*; cioè lo sviluppo formale conduce dalla *linea* (dal punto) di una dimensione attraverso il *piano* e il *volume* fino alla totale comprensione della forma nello *spazio*.

Le forme pure delle arti figurative sono le dimensioni reali *piano*, *volume* e *spazio*.

Lo sviluppo attraverso le dimensioni reali procede parallelamente allo sviluppo dello spirito che — come ripetutamente abbiamo potuto notare — in esso si riflette.

In base allo schema *u m t* e servendosi dei simboli *P*, *V*, e *S* per *piano*, *volume* e *spazio*, si ottiene per lo sviluppo delle arti figurative lo schema seguente, che si sviluppa parallelamente allo schema *M D I* della conoscenza empirica individuale.

<i>u</i>	<i>P</i>	$P + P$	$(P + P) + (P + P)$
<i>m</i>	<i>V</i>	$V + V$	$(V + V) + (V + V)$
<i>t</i>	<i>S</i>	$S + S$	$(S + S) + (S + S)$

ossia:

<i>u</i>	<i>m</i>	<i>t</i>
P_S	<i>P</i>	P_V
V_P	<i>V</i>	V_S
S_V	<i>S</i>	S_P

P , V e S ci danno l'organizzazione delle rispettive *comprensioni* della « forma », così che sotto questi aspetti l'arte formale appare compiuta.

P_S , V_P e S_V ci danno l'impostazione dei rispettivi nuovi concetti formali: P_S come piano rappresentante tutte le possibilità formali, V_P come volume che appare sotto aspetto di pianto, S_V come spazio che appare sotto aspetto di volume.

P_V , V_S e S_P ci danno la disintegrazione di P , V e S attraverso V , S e P .

§ 156.

Arti fonetiche

Il « materiale » delle arti fonetiche è il suono. Le possibilità inerenti al suono e utilizzabili artisticamente consistono in tutte le manifestazioni afferrabili dal senso dell'udito (gli *aspetti*) sotto cui il suono si presenta; questi aspetti sono le qualità del suono.

Il suono stesso consiste nei *valori di durata*, le sue qualità nei *valori d'intervallo*. I valori di durata ci danno il tempo; i valori d'intervallo realizzano il suono nei singoli *toni*, cioè il tempo appare attraverso la realtà uditiva dei toni.

Le *nozioni* delle arti fonetiche consistono quindi nel suono in atto attraverso i toni. Il suono senza toni non ha esistenza reale, cioè non esiste per il senso dell'udito.

Come durata il suono può esistere in tutte le situazioni che vanno dal *lungo* al *breve*; questi sono valori che si presentano mediante una graduazione quantitativa che va dal *lento* al *presto*.

I valori d'intervallo — i *toni* — si dispongono tra l'*alto* e il *basso* nel senso di una scala tonale; essi si presentano mediante una graduazione qualitativa che va dal *forte* al *piano* nel senso dell'intensità sonora.

Accanto a questi valori esistono ancora i valori di qualità sostanziale — i *timbri* — che caratterizzano la realizzazione sonora.

Le possibilità del suono sono quindi contenute negli elementi della durata realizzati attraverso gli in

intervalli; sono essi gli elementi costitutivi della formazione artistica fonetica, cioè le *nozioni* delle arti fonetiche.

Ovunque in arte appaiono timbri, durate, pause ecc. sono presenti questi elementi. Ogni opera d'arte fonetica può essere schematicamente ridotta ad essi. In base ad essi possiamo conoscere le forme pure, in base alle forme pure lo sviluppo del mondo delle arti fonetiche.

Le forme pure delle arti fonetiche sono le astrazioni categoriali ottenute dal materiale artistico che ad esse corrisponde — cioè dal suono —: sono le astrazioni dalle nozioni, poiché il suono ci risulta *reale* per mezzo dei toni. Le nozioni sono appunto suono *in atto* attraverso i toni.

Le forme pure costituiscono i concetti categoriali del suono reale o *in atto*, che è l'essere sensibile nel tempo: costituiscono quindi il tempo fonetico (tempo uditivo). La comprensione del suono richiede perciò, che il tempo sia misurato con una realtà. Il tempo è dato nella durata, il tempo fonetico nella *durata fonetica reale* o *in atto* che noi denominiamo *fonìa*. Nelle durate fonetiche reali, cioè nelle *fonie*, dobbiamo quindi riconoscere le forme pure: valori di durata e valori d'intervallo non esistono se non in base ad esse.

Nell'organismo delle arti fonetiche si sviluppa la comprensione del suono. Il suono non è sempre e interamente compreso, ma se ne sviluppa la comprensione da *zero* a *tutto*, e tale sviluppo che va dal non-essere all'essere della comprensione, corrisponde al divenire delle arti fonetiche.

Ora, il tempo è misurabile in una sola direzione, non in due come lo spazio. Una sola dimensione non può dare una misura: occorre perciò servirsi di diverse lunghezze (o durate), le quali succedendosi e sovrapponendosi creino la possibilità d'un rapporto. Tale successione e sovrapposizione di misure è la caratteristica dello sviluppo fonetico. (Del resto anche le dimensioni rappresentano nel loro sviluppo un sovrapporsi di *grandezze* (o *valori statici*): infatti, le dimensioni nascono da un rapporto intrinseco).

Lo sviluppo della comprensione del suono è rappresentato quindi da un'evoluzione nelle successioni e sovrapposizioni di

durate reali (fonie), cioè lo sviluppo fonetico conduce dalla durata unica — senza misura o con misura *intrinseca* — attraverso le più varie successioni e sovrapposizioni alla totale fusione di tutte le durate fonetiche possibili. La durata unica rappresenta l'*unità* delle durate fonetiche, le varie successioni e sovrapposizioni rappresentano la *molteplicità* di esse, e nella fusione di tutte le durate fonetiche avviene la totale comprensione del suono nel tempo.

Accettando il termine di *fonie* al posto di *durate reali*, ci risultano quindi come forme pure delle arti fonetiche la *monofonia*, la *polifonia* e la *sinfonia*, termine che assumono così un significato più specifico di quello comunemente in uso.

Lo sviluppo attraverso le *fonie* procede parallelamente allo sviluppo dello spirito che in esso si riflette.

In base allo schema *u m t* e servendosi dei simboli *M*, *P*, e *S* per *monofonia*, *polifonia* e *sinfonia*, si ottiene per lo sviluppo delle arti fonetiche lo schema seguente, che si sviluppa parallelamente allo schema *M D I* della conoscenza empirica individuale.

<i>u</i>	<i>M</i>	$M + M$	$(M + M) + (M + M)$
<i>m</i>	<i>P</i>	$P + P$	$(P + P) + (P + P)$
<i>t</i>	<i>S</i>	$S + S$	$(S + S) + (S + S)$

ossia:

<i>u</i>	<i>m</i>	<i>t</i>
M_S	<i>M</i>	M_P
P_M	<i>P</i>	P_S
S_P	<i>S</i>	S_M

M , P e S ci danno l'organizzazione delle rispettive *comprensioni* del mondo, così che sotto questi aspetti l'arte fonetica appare compiuta.

M_S , P_M e S_P ci danno l'impostazione dei rispettivi nuovi concetti fonetici: M_S come monofonia rappresentante tutte le possibilità fonetiche, P_M come polifonia che appare sotto aspetto di monofonia, S_P , come sinfonia che appare sotto aspetto di polifonia.

M_P , P_S e S_M ci danno la disintegrazione di M , P e S attraverso P , S e M .

2. — L'arte della parola

§ 157.

Mediante i sensi l'Io comprende tutti gli aspetti materiali del mondo, il quale però gli si presenta anche sotto altra veste, e cioè quale mondo spirituale che è il mondo specifico dell'Io. Mediante i sensi l'Io comprende l'aspetto percepibile del mondo, ed è questo il mondo *esterno*, materiale; oltre ad esso l'Io dispone d'un mondo *interno*, concettuale: il mondo del suo pensiero.

La complessità dell'impostazione concettuale si riverbera sul mondo artistico che ne deriva. Arti figurative e arti fonetiche poggiano sul mondo esterno, materiale; una terza categoria artistica — le arti poetiche o della parola — poggia sul mondo interno, concettuale. Mentre le arti figurative e fonetiche plasmavano la materia stessa di cui consistono, riducendola ad espressione artistica, cioè ad immagine, le arti poetiche non sono legate ad alcuna concretezza del genere, ma adoperano una « materia » che, anche se in ultima analisi è astratta dalla materia percepita, ha un valore unicamente concettuale. Le arti poetiche non hanno né una « materia » spaziale, né una « materia » temporale, quantunque le loro immagini siano legate a spazio e tempo.

L'Io comprende la natura attraverso la conoscenza logica e la conoscenza intuitiva, quindi ha elementi logici e intuitivi a disposizione per esplicare la propria attività. Gli elementi intuitivi sono elementi « artificabili » e l'Io ne può fare direttamente arte. Con gli elementi logici l'Io fa la scienza, ma per essere nella realtà dell'uomo-latore, la logica richiede una for-

mulazione. Il concetto formulato è la parola. Ne segue che, quando il pensiero logico deve servire da « materia » artistica, l'immagine non può essere espressa se non mediante parole e definizioni: dovrà, cioè, avvenire la trasposizione della conoscenza logica nel campo intuitivo.

§ 158.

La parola rappresenta anzitutto il concetto. Il concetto è una forma esistenziale e per esistere come valore reale deve in qualche modo far parte della realtà del suo latore che è l'uomo. Ciò avviene per mezzo della formulazione che è quel segno reale (*formula*) che rappresenta l'astrazione compiuta sulla rappresentazione. L'astrazione non è altrimenti rappresentabile, cioè « esistibile » per il latore. Il segno è fatto dall'uomo e quindi è accessibile ai sensi di esso: però, nonostante questa « materialità », la sua natura di rappresentazione d'un'astrazione gli toglie ogni vera concretezza. In ciò consiste la caratteristica del *simbolo*.

Il processo che conduce all'astrazione è la generalizzazione (vedi § 24). Essa procede dalle singole rappresentazioni generalizzandone i momenti caratteristici e compiendo così il passaggio dall'individuale al generico, dal singolo al tutto. Essa è processo d'astrazione, ma non è ancora astrazione (cfr. p e $p + p$; lo schema dello sviluppo resta sempre *unità-molteplicità-totalità*). L'astrazione conduce dal concreto all'astratto creando l'unità concettuale in cui sono comprese le caratteristiche generiche: nell'astrazione avviene perciò la creazione del concetto come forma esistenziale. Empiricamente la creazione del concetto si compie nella formulazione della parola, ed è perciò che nella parola si rispecchiano le due principali qualità del concetto: l'astrattezza e l'esistenzialità.

Il processo della formulazione della parola incomincia con l'imitazione del rumore. Dal rumore imitato si passa alla designazione dell'oggetto che produce tale rumore o che con esso è comunque in rapporto. Questa designazione è però *pre-concettuale*: non è un'astrazione, ma soltanto una generalizzazione limitata alle apparenze particolari dell'oggetto.

Di fronte all'astrazione ci troviamo solo quando il rumore si distacca dall'oggetto imitato e diventa autonomo; esso assume allora un significato in cui sono contenuti tutti gli aspetti dell'oggetto genericamente compreso (*arbitrarietà del segno linguistico*). Ed è questa la formulazione della parola, formulazione che corrisponde alla genesi del concetto (vedi §§ 136 e 161).

Il concetto conduce alla relazione di concetti.

La relazione di concetti della conoscenza logica è il pensiero, il quale si realizza soltanto attraverso la parola; il pensiero definisce.

Definizione è spiegazione della realtà nel passato, nel futuro, in tutti i tempi: cioè è organizzazione della realtà nel tempo. Col pensiero, anche il concetto è legato al tempo, e ne segue che il senso, attraverso il quale il concetto è unito alla materialità del latore per poter essere — e cioè *essere nel tempo* —, è quello che corrisponde alla percezione temporale: l'udito. La formulazione del concetto deve nascere nello spazio fonetico.

Lo spirito si sviluppa su tutta l'umanità e comprende quindi l'uomo come latore ed insieme come unità che costituisce la molteplicità del genere umano. È necessario, quindi, che tra gli uomini ci sia la possibilità di spiritualmente comunicare: che perciò la parola abbia lo stesso significato per chi parla e per chi ascolta. Da questo segue il carattere di legalità proprio alla parola, il suo valore giuridico.

La parola ha un significato; col significato si descrive la realtà, descrizione che corrisponde alla definizione della conoscenza logica alla quale, appunto per questa ragione, la parola è legata.

Le forme pure e le categorie che abbiamo trovate nell'analisi della conoscenza logica — Mondo, Dio, Io, oggetto, oggetto trascendente, soggetto, unità, molteplicità, totalità, esistenza e necessità —, valgono quindi per la relazione di parole come per la relazione di concetti. Il carattere fonetico del concetto formulato è senza importanza per la conoscenza logica: per questa vale unicamente il significato.

§ 159.

La parola come materia artistica è invece compresa nella sua specifica esistenza reale che riflette l'esistenzialità del concetto ed è caratterizzata dalla qualità fonetica. La materialità e l'esistenzialità della parola costituiscono la ragione per la quale essa si presta all'oggettivazione artistica di cui appunto materialità e esistenzialità sono le premesse.

Ora, la parola come formulazione del concetto — e quindi dell'idea — dovrà costituire in relazione con altre parole — cioè nella proposizione che è la formulazione della relazione concettuale — sia un pensiero che un sentimento (cfr. § 30); d'altra parte la proposizione è sempre pensiero. Sorge quindi la domanda: come è possibile che il pensiero sia anche sentimento?

Il pensiero abbraccia il passato, il futuro, tutti i tempi, essendo definizione della realtà nel tempo. Il sentimento quale relazione concettuale della conoscenza intuitiva si realizza in ciò che è formulazione nel presente: nella vita vissuta e nelle immagini dell'arte. Occorre quindi che la definizione della realtà nel tempo sia portata nel presente perché possa diventare sentimento, ciò che non può avvenire se non attraverso un atto oggettivante: la definizione deve diventare mondo della coscienza oggettivato, appunto il nuovo mondo artistico.

Ma nel presente la definizione diventa certezza: la definizione è definizione della realtà e la certezza della realtà si trova nella vita vissuta. Affinché avvenga l'oggettivazione artistica del pensiero, è quindi necessario che la definizione della realtà si muti in vita vissuta; cioè, la definizione della realtà deve diventare una nuova vita, a se stante, autonoma, che corrisponda all'espressione d'un'immagine: che quindi non si riferisca alla realtà, ma sia creazione spirituale, cioè organizzazione del materiale artistico offerto dal mondo concettuale. Ma poiché il materiale artistico è tutt'uno col significato della parola e — attraverso la relazione di parole — col pensiero, e poiché d'altra parte i pensieri non esistono se non in base alla realtà, questa è assorbita dall'organizzazione spirituale artistica e diventa presente come creazione di una nuova vita, pur restando

passato e futuro e valevole per tutti i tempi come definizione della stessa vita.

Con la descrizione del presente d'una vita vissuta immaginaria, perché organizzata secondo il bisogno della coscienza, ci troviamo davanti ad una nuova esistenza. Come mediante la parola l'uomo spiega la realtà esistente — e questa è in ultima istanza scienza —, così mediante la parola egli spiega anche una realtà non realmente esistente, ma come egli la intende per vedere in essa organizzato il suo mondo interno: e questa è arte.

L'arte è oggettivazione *concretata* e quindi creazione d'una nuova esistenza; essa è creazione perché è distaccata dal latore spirituale e realizzata in una materia propria.

Nell'arte poetica la nuova creazione consiste di parole. La parola come «materiale» artistico — benché conservi il suo significato — vale in quanto rappresenta un determinato aspetto fonetico: come elemento costitutivo della formazione artistica è concepita in atto e quindi non come concetto, ma come nozione; e come nozione l'uomo afferra la parola, simile al suono, per la sua qualità acustica.

La creazione d'immagini non può però avvenire con le parole come avviene con i suoni puri, giacché la parola ha un significato concettuale che al suono manca interamente.

La parola quale concetto formulato è già creazione avvenuta, cioè un'esistenza reale; quindi, servendosi di essa, la creazione artistica procede in base ad una materia — la parola appunto — che per sé ha già valore d'esistenza. In ciò la parola corrisponde alla materia propriamente detta che costituisce il substrato della «forma» e del suono. Ma, in contrasto con la materialità di questi, la parola è di essenza spirituale, e cioè è la realizzazione dell'idea specifica o pura necessaria alla definizione del pensiero logico (cfr. Parte I, cap. III), ciò che dà all'arte poetica il suo caratteristico aspetto logico.

L'intima richiesta d'una precisazione concettuale, cioè d'una precisazione per mezzo del pensiero logico, risiede nel bisogno metafisico. E quando la conoscenza logica non è in grado di definire il quadro della natura reale, tale impotenza è superata dalla precisazione concettuale in campo intuitivo — dall'arte

della parola —, che subentra e soddisfa la richiesta. L'immagine sostituisce la definizione. E poiché lo sviluppo della conoscenza logica è lento e lungo, resta alla conoscenza intuitiva via libera per esplicarsi, finché la conoscenza logica non abbia trovato la sua compiutezza. La prima manifestazione spirituale compiuta è, appunto, l'arte; la scienza si sviluppa solo più tardi, e finché non si sarà sviluppata, sarà sostituita dalla precisazione concettuale artistica, e cioè dall'arte poetica (cfr. §§ 5, 111).

§ 160.

L'arte poetica o della parola figura dunque come una forma d'arte fonetica accanto alle arti figurative e all'arte fonetica pura; le manca però, a causa della sua concettualità, l'unità «materiale» di queste. L'arte fonetica pura che nasce sullo stesso fondo dell'arte poetica, è la musica; ne tratteremo più avanti (§ 163). E tratteremo più avanti anche della possibilità di concettualizzarsi che hanno le arti figurative, quando il soggetto di esse comprende un significato accessibile soltanto al pensiero logico (cfr. §§ 169, 170).

La musica, le arti figurative e le arti poetiche abbracciano tutto il mondo accessibile allo spirito. La musica come la più astratta delle espressioni artistiche si riferisce al tempo; le arti figurative come le più concrete si riferiscono allo spazio; le arti poetiche come le più concettuali si riferiscono al ragionamento. Nel tempo, nello spazio e nel ragionamento si esaurisce per lo spirito l'esistenza.

Pertanto la musica, le arti figurative e le arti poetiche sono le tre forme fondamentali dell'arte. Dall'incrocio di esse nascono le arti derivate, e cioè dalla musica e dalle arti figurative la danza, dalla musica e dalle arti poetiche il canto, dalle arti figurative e dalle arti poetiche la rappresentazione drammatica, dall'insieme delle tre arti fondamentali la rappresentazione drammatica musicale.

Quanto più le arti figurative e le arti poetiche accentuano il carattere concettuale — ossia: vogliono spiegare ed hanno bisogno di essere spiegate —, tanto più si avvicinano alla cono-

scienza logica, cioè al pensiero « scientifico » (cfr. in proposito la filosofia che è arte: §§ 5, 111, 159). Quanto più se ne distaccano e quindi accentuano l'aspetto astratto, tanto più, per l'espressività di valori formali quali proporzioni, contrasti ecc., si avvicinano alla musica.

Le arti figurative più concettuali sono le rappresentazioni allegoriche, simboliche e storiche; l'arte figurativa meno concettuale è l'architettura. Le arti poetiche più concettuali sono le descrizioni sotto aspetto artistico di questioni filosofiche, storiche o comunque scientifiche; l'arte poetica meno concettuale è la lirica pura. Le arti figurative minori e la decorazione sono forme inferiori dell'espressione architettonica, almeno per quanto riguarda un certo livello medio, poiché più in basso costituiscono la base dell'arte figurativa in generale, e più in alto si suddividono nei diversi generi dell'arte figurativa. La musica non ha rapporti con la conoscenza logica: non possedendo una rappresentabilità spaziale non riproduce un aspetto della Natura reale; a meno che non sia immagine descrittiva — ed è questo il grado massimo di concettualizzazione a cui essa possa giungere —, è lontana da ogni concretezza.

§ 161.

La parola si compone di *fonèmi*. I fonèmi sono astrazioni da rumori. L'imitazione del rumore — ossia dei diversi timbri del rumore — avviene esclusivamente per mezzo della bocca che produce la *voce articolata*. Il processo che conduce dall'imitazione dei rumori attraverso la generalizzazione di questi nella voce articolata all'astrazione del fonèma, è un processo che riguarda l'aspetto logico della conoscenza. La voce articolata è legata ancora alla realtà dell'oggetto imitato, l'astrazione compiuta — il fonèma — non ha alcun senso imitativo, ma è pura astrazione logica.

Suono e fonèma, benché affini, sono di natura diversa. Il suono è definito dalla regolarità delle sue vibrazioni; esiste cioè in onde di determinate lunghezze che costituiscono le premesse

alle possibilità armoniche. Il suono ha quindi carattere di elemento originario, cioè di materiale acustico che dallo spirito può essere accettato come materiale artistico puro. Il fonèma invece è materiale acustico ottenuto attraverso un processo logico da una materia primaria: dal rumore; la sua derivazione spirituale si riconosce nel fatto che tutte le astrazioni possibili del rumore sono realizzate mediante un organo umano — la bocca — soggetto alla volontà prima imitante, poi astraente dell'uomo. Infatti, come fenomeno fisico il fonèma non presenta la regolarità di vibrazioni del suono. Ciò che si ottiene, non è quindi un materiale puro che, suscettibile al contatto diretto, si presti alla creazione artistica, ma un materiale traslato, dal contatto indiretto: da solo il singolo fonèma non ha senso. La sua essenza concettuale fa sì che soltanto con un significato esso acquisti valore, e il significato è ottenuto unicamente nella composizione di fonèmi in una parola.

Questa caratteristica logica che ha la sua ragione nel significato contenuto nella parola, è ciò che distingue fundamentalmente il fonèma dal suono.

Il fonèma non è materia artistica, perché non possiede quelle qualità di natura fisica che sono necessarie all'organizzazione artistica: i toni, come i colori, esistono nella natura fisica, i fonèmi no. La materialità di toni e colori non trova un valore corrispondente nel fonèma, ma nella parola. Il fonèma offre al concetto la possibilità di realizzarsi nella parola. Quindi, benché creazione concettuale, non è concetto. Materia concettuale — e quindi materia artificabile — è solo la parola.

§ 162.

L'arte della parola è descrizione d'immagini (vedi § 153). La descrizione si riferisce al senso uditivo perché è un'organizzazione della realtà nel tempo. Essa incomincia con l'imitazione dei vari rumori che, generalizzati, sono ridotti a voci articolate da cui sono astratti i fonèmi. Di questi la bocca non ne può articolare molto più di trenta, ma le numerose composizioni nelle quali essi si possono unire, sono sufficienti per costituire

gli elementi necessari ad ogni descrizione. Questi elementi sono le parole.

L'astrazione compiuta sulla voce articolata non crea però il fonèma, bensì la parola-concetto. La forma primitiva, originaria della parola è la *sillaba* quale parola monosillaba: la prima articolazione vocale che abbia un significato concettuale. Nella sillaba sono contenuti — e, come fenomeno psicologico, soltanto da essa si distaccano come astrazioni pure — i fonèmi. Da soli, questi — come già abbiamo detto — non hanno alcun significato.

Il suono esiste come durata (quantità) e si distingue attraverso l'intervallo (qualità) (vedi § 156). La parola invece esiste come astrazione concettuale; per essa, quindi, il concetto quantitativo non ha senso. Essa si distingue attraverso l'aspetto fonetico che è l'aspetto qualitativo nel quale — poiché costituito da rumori ridotti oralmente a termini distinti — si rispecchia la qualità dei rumori da cui deriva.

Più che al fonèma, l'aspetto fonetico è legato alla sillaba quale parola originaria: esso caratterizza quegli elementi attraverso i quali il concetto si realizza, che sono appunto le sillabe.

Le sillabe sono rette da vocali o dittonghi (in certe lingue anche da consonanti liquide, nasali e aspirate) in conformità all'organizzazione temporale della descrizione ed appaiono, nella costituzione fonetica della parola, lunghe o brevi, accentuate o no. Le consonanti — salvo i casi menzionati — non possono essere prolungate nel tempo né accentuate. Nelle *lunghezze* e negli *accenti* ci risultano quindi i valori qualitativi della parola.

Non è possibile separare la parola-concetto dalla parola-rumore.

La parola è un simbolo, comprende cioè una nozione con un significato. La parola come significato è il concetto; senza significato non esiste. La relazione di parole — che implica la grammatica e la sintassi — forma il pensiero logico.

Il materiale dell'arte poetica è dato dalla parola ovvero dal concetto come nozione. La parola è sempre in atto, cioè pronunciata, viva, presente. In essa, quindi, lo spirito coglie vivi e presenti tutti gli aspetti dell'esistenza concettuale, cioè di quel mondo che per l'arte poetica costituisce il materiale artistico.

Nello sviluppo dell'arte della parola assistiamo allo sviluppo di questo mondo. Come nell'organismo dell'arte figurativa si sviluppa la comprensione della « forma » e in quello dell'arte fonetica la comprensione del suono, così nell'organismo dell'arte poetica si sviluppa la comprensione del concetto in atto che è la parola, e attraverso la parola si manifesta il mondo dell'Io, ossia della coscienza.

Ma se da un lato la conoscenza empirica individuale si oggettivizza in questo mondo di materia artistica concettuale, conferendogli il proprio valore spirituale, dall'altro lato lo sviluppo della comprensione del materiale artistico è sempre sviluppo generico, poiché corrisponde allo sviluppo della comprensione spirituale in genere: ed in ciò appare evidente in arte la relazione tra materia artistica e spirito, e con la massima evidenza nel caso dell'arte poetica, dove materia artistica e contenuto spirituale risultano identici. Perciò l'arte poetica, come la conoscenza empirica generica individualizzata, segue lo schema delle « dimensioni concettuali » *Mondo, Dio e Io* che sono le forme pure anche di essa.

Infatti, nonostante che le nozioni delle arti, di cui le astrazioni ci danno le forme pure, siano rappresentate dai valori quantitativi per i quali le singole arti esistono essenzialmente, per l'arte poetica questi valori non esistono (vedi § 162). La materialità della parola appare soltanto nella realizzazione fonetica dei valori qualitativi, la quale non tocca l'essenza concettuale delle nozioni, cioè della materia dell'arte poetica. Pertanto questa non è data dal mondo esterno della forma, al quale sono legate le nozioni dell'arte figurativa — i valori statici che ci danno il mondo spaziale — e le nozioni dell'arte fonica — i valori di durata che ci danno il mondo temporale —, ma dal mondo interno della rappresentazione, che

con i valori concettuali — le nozioni dell'arte poetica — ci dà il mondo della coscienza.

Le forme pure astratte da tali aspetti dell'esistenza — spazio-temporali e concettuali: e abbiamo visto che per l'Io non c'è altro aspetto dell'esistenza al di fuori di questi — sono le idee fondamentali del mondo dello spazio visivo, del mondo del tempo uditivo e del mondo della coscienza generica: cioè le dimensioni, le fonie e i concetti di *Mondo*, *Dio* e *Io*.

§ 164.

Portando a conclusione le considerazioni dei precedenti paragrafi giungiamo alla definizione delle nozioni e delle forme pure dell'arte poetica e dello sviluppo che esse compongono, in corrispondenza con le definizioni date alle arti figurative e fonetiche.

Arti poetiche

Il « materiale » delle arti poetiche è la parola. Le possibilità inerenti alla parola e utilizzabili artisticamente consistono in tutte le manifestazioni sensibili (gli *aspetti*) sotto cui la parola si presenta; questi aspetti sono le qualità della parola.

La parola stessa consiste nei *valori concettuali*, le sue qualità nei *valori fonetici*. I valori concettuali ci danno il concetto; i valori fonetici realizzano la parola come *sillaba*, cioè il concetto appare nella realtà sensibile attraverso le sillabe.

Le *nozioni* delle arti poetiche consistono quindi nella parola (parola-concetto: valore concettuale) in atto attraverso la sillaba (parola-rumore: valore fonetico). La parola-concetto senza sillabe non esiste per nessuno dei sensi. Per ciò che riguarda la sillaba e il rapporto di essa col fonema, ci riferiamo a quanto sopra è stato spiegato (vedi § 162).

I valori concettuali coincidono con quanto è stato detto del concetto. Spazio e tempo sono entrambi contenuti nel concetto, ma una graduazione quantitativa non esiste, perché la quantità come misura non ha senso nel campo astratto.

I valori fonetici invece esistono come qualità della parola attraverso le *lunghezze* e gli *accenti* delle sillabe. La loro graduazione qualitativa va — come nell'arte fonetica — dal *forte* al *piano* nel senso dell'intensità sonora.

I valori di qualità sostanziale sono le voci, corrispondenti ai timbri dell'arte fonetica.

Le possibilità della parola sono quindi contenute nei valori concettuali foneticamente realizzati; sono essi gli elementi costitutivi della formazione artistica concettuale, cioè le *nozioni* delle arti poetiche.

Il valore fonetico è in rapporto al concetto ciò che i colori sono in rapporto alla « forma » ed i toni in rapporto alla durata fonetica. La parola stessa esiste in quanto concetto, e lo sviluppo della parola corrisponde allo sviluppo concettuale nel suo aspetto individualizzato, cioè allo sviluppo della conoscenza empirica generica considerata dal punto di vista dell'Io: lo sviluppo della coscienza nel suo aspetto generico.

Le forme pure delle arti poetiche, quali astrazioni dalle nozioni di queste, corrispondono quindi alle forme pure della conoscenza empirica generica individualizzata *Mondo, Dio, Io*, e hanno lo stesso sviluppo di questa forma di conoscenza.

Gli schemi delle arti poetiche e della conoscenza empirica individuale sono identici:

<i>u</i>	<i>m</i>	<i>t</i>
M_I	M	M_D
D_M	D	D_I
I_D	I	I_M

M , D e I ci danno l'organizzazione delle rispettive *comprensioni* del concetto, così che sotto questi aspetti — che si possono dire *sintetici* — l'arte poetica appare compiuta.

M_I , D_M e I_D ci danno l'impostazione — nel caso delle arti poetiche è meglio dire *esposizione* — dei rispettivi nuovi concetti delle arti poetiche: M_I come concetto d'un Mondo rappresentante tutte le possibilità concettuali date nell'individuo, D_M come concetto d'un Dio che appare sotto aspetto di Mondo, I_D come concetto dell'Io che appare sotto aspetto di Dio.

M_D , D_I e I_M ci danno la disintegrazione — nel caso delle arti poetiche è meglio dire *analisi* — di M , D e I attraverso D , I e M .

3. — La categoria

§ 165.

La considerazione delle forme pure e dello sviluppo delle arti conduce al problema della relazione esistente tra l'Io e la materia artistica, ossia del procedimento soggettivo che conduce alla creazione dell'opera d'arte.

La soluzione del problema coincide con l'indagine intorno alle categorie, poiché queste legano l'individuo all'arte.

L'arte è — come si è visto — una nuova creazione, un'esistenza a sé, con le proprie forme pure, che parla il linguaggio della coscienza, cioè della conoscenza empirica individuale che in essa si oggettivizza. Le forme pure dell'arte si riferiscono però alla nuova esistenza come tale e non all'individuo che la crea, e corrispondono quindi alla conoscenza empirica generica: lo sviluppo dell'arte segue lo sviluppo di questo aspetto dell'attività spirituale, trasformato secondo il materiale delle singole espressioni artistiche.

Ma questa nuova esistenza è creazione dello spirito e si manifesta come organizzazione d'una determinata materia. In riferimento all'attività spirituale l'organizzazione si presenta legata all'individuo, sia sotto l'aspetto individuale come sviluppo dell'attività creativa, sia sotto l'aspetto generico come sviluppo dello spirito in genere in cui è precisata la posizione storica dell'individuo. In riferimento alla materia l'organizzazione si presenta come la possibilità offerta all'individuo di organizzare la

materia in un « determinato modo » che gli permetta di esprimersi — ed è l'espressione un fatto della coscienza — nella nuova creazione. Il « determinato modo » è dato dalle categorie, cioè dalle leggi che regolano il modo d'esprimersi artisticamente; per questa ragione esse rappresentano il legame tra l'individuo e l'opera d'arte.

§ 166.

L'opera d'arte riflette la conformazione individuale dello spirito ed è perciò una creazione unica ed individuale con un suo valore unico ed individuale. In questo valore consiste la qualità dell'opera d'arte, qualità che pertanto dipende dal processo creativo da cui l'opera d'arte nasce.

Per spiegare questo valore occorre quindi analizzare il modo di procedere dell'individuo in base alle nozioni, cioè occorre vedere in che modo l'individuo fa uso delle nozioni in ogni singolo caso di creazione artistica. Il « modo di fare » dipende dal grado della possibilità naturale dell'individuo di reagire alla materia artistica — ed è questa la comprensione formale — e dal grado dello sviluppo dell'attività dello spirito come conoscenza empirica individuale, cioè dal grado della sua coscienza — ed è questa la comprensione concettuale —. L'uso che l'individuo fa delle nozioni è l'espressione individuale dell'arte, cioè la stessa organizzazione artistica: la creazione dell'opera d'arte.

Coscienza (comprensione concettuale) e possibilità di comprendere la materia artistica (comprensione formale) sono quindi le condizioni individuali dell'oggettivazione artistica. La qualità artistica è quel concetto, per cui si valuta la singola oggettivazione artistica secondo il grado della coscienza che in essa si realizza, e il grado della comprensione formale che presiede a questa realizzazione.

Della comprensione formale si può dire inoltre che essa è una caratteristica personale, dipendente dalla conformazione psicofisica dell'individuo: una qualità intuitiva basata su una sensibilità innata che reagisce agli aspetti della materia artistica in

un modo particolare, e cioè non soltanto nei riguardi delle leggi naturali dell'ottica e dell'acustica, ma anche nei riguardi di quelle leggi che rendono la materia artistica suscettibile all'organizzazione spirituale: che quindi, in dipendenza dall'ottica e dall'acustica, regolano categorialmente la composizione di colori, toni e sillabe. Questa qualità, come qualsiasi altra qualità istintiva, può essere sviluppata e raffinata entro un limite posto dalla conformazione psicofisica dell'individuo e, se in un individuo appare molto accentuata, di esso fa un artista.

La soluzione al problema del rapporto tra arte e spirito bisogna cercarla nel modo di procedere di questa comprensione formale, insieme con la generale attività dello spirito, nella creazione dell'opera d'arte.

§ 167.

L'arte nasce con la fede, cioè col bisogno di dare una ragione alla propria vita, una spiegazione della vita in cui poter credere. La ragione più profonda dell'arte è contenuta nel bisogno metafisico: abbiamo visto che l'arte è certezza concretata e che con la simbolica oggettivazione del momento — cioè col possesso del « presente » della coscienza — si compie il desiderio dell'uomo di possedere nel tempo anche i più alti gradi della coscienza, i momenti supremi della sua vita individuale (cfr. § 151).

Ma la fede non c'è, se prima non c'è stata l'esperienza. La comprensione dell'esperienza è il sapere della conformità del ricordo di essa ad un fatto reale: per l'esperienza tutto è reale. Ma, anche se primitiva, questa comprensione è tuttavia una specie di conoscenza. Alla fede, e quindi anche all'arte, precede perciò una conoscenza primitiva della vita, che è conoscenza mnemonica degli aspetti della Natura.

Per quanto riguarda la prima manifestazione della comprensione formale, cioè del senso naturale innato che reagisce alla materia artistica — prima creazione d'immagini per mezzo della « forma » e del suono —, essa corrisponde alla conoscenza della natura artificabile — figurativa e descrittiva — ed è per

tanto conoscenza imitativa, ossia *distinzione* della materia artistica, non *definizione*.

Questa conoscenza artistica precede quindi l'arte propriamente detta e appare come imitazione della Natura.

Le prime manifestazioni artistiche che rappresentano una primitiva imitazione della Natura, non sono quindi prodotte dall'attività spirituale, ma dall'intelletto, ossia dall'attività dell'istinto quale attività pre-spirituale. Di questo livello intellettuale non ci sono rimasti che documenti riguardanti la « forma » (le rappresentazioni paleolitiche di animali; certe sculture rupestri e pitture neolitiche). All'imitazione di quello che si vedeva, corrispondeva certamente anche un'imitazione di ciò che si sentiva, e nell'udito si concentrava tutto quanto si svolgeva nel tempo davanti alla mente dell'uomo. L'imitazione dell'udibile è la base e l'origine del tono e della sillaba e avveniva mediante una primitiva articolazione della voce — e forse anche mediante qualche atto meccanico, come p. es. la percussione — che imitava il rumore o il suono di qualche cosa.

L'imitazione che si serve del gesto è un comprendere la Natura attraverso il movimento e quindi segue la « forma » (rappresentazione) nel tempo (descrizione) (cfr. la danza), ed è questa per la sua formazione primitivamente sintetica la prima manifestazione imitativa, dalla quale poi si dipartono la rappresentazione e la descrizione.

Questo periodo del divenire spirituale segna il passaggio dallo stato istintivo al primo manifestarsi dell'attività della coscienza, passaggio che si può agevolmente osservare nello sviluppo d'un bambino.

La conoscenza della Natura come rappresentazione — e cioè secondo spazio e tempo, causa ed effetto — conduce all'attività della coscienza. Questa nasce dal bisogno di dare una spiegazione alla vita. Perciò, con l'apparire di questo bisogno, l'imitazione perde il suo valore per l'uomo, poiché questi non è più portato ad imitare la Natura per conoscerla, bensì ad avvicinarsi ad essa per darle una ragione. L'impostazione artistica subisce

quindi un cambiamento analogo a quello che conduce l'istinto all'attività dello spirito. Così dall'imitazione della Natura dal punto di vista dello spazio nascono le arti figurative, dall'imitazione della Natura dal punto di vista del tempo le arti fonetiche, sia come musica sia come arte della parola.

§ 168.

Come si manifesta, però, questo dare una ragione alla Natura? Come si realizza in arte il bisogno metafisico?

Come fenomeno psicologico questo bisogno nasce nel desiderio di orientarsi tra le cose della Natura, che caoticamente circondano l'uomo: egli cerca la certezza nell'incertezza del mondo della rappresentazione. La premessa a tale ricerca è la conoscenza mnemonica delle cose che egli vuol vedere non più confuse, incomprensibili e senza ragione, ma disposte in un determinato ordine che chiarisca — cioè renda comprensibili — i rapporti tra esse. Egli inizia quindi un processo d'organizzazione, applicando una legge ai fenomeni in modo da dare alla Natura quell'ordine attraverso cui conoscerla.

Questo processo d'organizzazione è già stato osservato per la creazione del concetto e della relazione di concetti (cfr. Parte I, cap. III). La singola rappresentazione è ridotta per astrazione a un termine che la trascende, a un valore fondamentale che contiene il vero significato della rappresentazione. La creazione del concetto è la prima forma d'attività dello spirito; con essa incomincia la vera vita dell'uomo.

Nell'arte — che è conoscenza empirica individuale concretata — appare quindi, dopo l'imitazione della Natura, una riduzione degli aspetti di essa — cioè della materia artistica — a *nozioni*, a termini fondamentali per l'organizzazione del mondo artistico: riduzione che corrisponde appunto all'*astrazione*. In base a questi termini è possibile creare un'immagine del mondo non come appare all'intelletto, ma come l'individuo lo vede organizzato attraverso la sua ragione.

Essendo ora la relazione concettuale della conoscenza empirica individuale il sentimento ed essendo l'arte la sua concretiz-

zazione, la relazione concettuale nell'arte è un sentimento concretato: l'espressione concreta ossia l'immagine della coscienza. Per esser messo in rapporto con altri concetti, il concetto richiede un ordine che regoli questi rapporti, ordine che è dato dalle categorie. E siccome la conoscenza empirica individuale è regolata dalle categorie della possibilità, queste sono contenute anche nella sua espressione concreta ad immagine artistica.

Però l'arte come oggettivazione compiuta è un organismo a sé, un'esistenza nuova, nella cui materialità si riflette lo spirito: ma appunto questa materialità impone all'arte un ordine che abbia la caratteristica di dare l'organizzazione spirituale alla materia, di renderla quindi espressiva.

Quando la materia si libera dal suo aspetto fenomenico e diventa nozione concettuale e l'arte non è più imitazione della Natura, ma astrazione — liberazione — da essa, l'immagine del mondo organizzato dallo spirito si presenta sotto l'aspetto di nozioni organizzate. Vediamo allora le nozioni sottoposte ad un ordine valevole sempre ed immutabile, che le dispone in un determinato modo, unico, preciso, inalterabile: il modo artistico. L'ordine dà quindi l'aspetto — il « modo » — all'arte: senza questo aspetto, e quindi senza quest'ordine, arte non esiste. Solo così le nozioni appaiono organizzate, legate con misure, proporzioni e relazioni che risultano tutte dal carattere stesso delle nozioni: appaiono cioè chiuse in quei determinati rapporti che noi chiamiamo *ritmi*.

L'ordine è dato dal ritmo: la categoria dell'arte è il ritmo.

Il ritmo conduce dunque le nozioni al sentimento concretato conferendogli l'aspetto specifico e quindi l'esistenza. Cioè, l'attività artistica che nasce con la creazione delle nozioni della « forma », del suono e della parola, si esplica nell'opera d'arte attraverso il ritmo: col ritmo nasce l'arte. Prima dell'organizzazione ritmica l'arte — ossia la pre-arte — è imitazione che è attività dell'istinto in cui però già si nota il sorgere dell'attività creativa, ed è interessante seguire nello sviluppo dello stesso organismo — sia esso rappresentato dall'individuo o dalla spe-

ric, dal bambino o dall'uomo primitivo — il passaggio dalla pre-arte all'arte, dall'istinto allo spirito e quindi da una forma esistenziale all'altra.

§ 169.

Il ritmo appare col processo d'astrazione. Col suo apparire principia la manifestazione artistica, cioè la ricreazione del mondo come risulta nella coscienza dell'artista.

Questa ricreazione è arte. Ma come si ricrea il mondo?

Io posso ricreare un mondo, diverso dal mio di cui però esso è l'immagine astratta, dovuta alla riduzione che del mondo mio ha compiuta la mia coscienza. Tale nuovo mondo sarà tutto diverso dal mondo reale ossia dal mio, consisterà in sé, astratto, ed io lo potrò comprendere soltanto per mezzo dell'intuizione — cioè col sentimento —, se non voglio che resti pura schematizzazione, ossia astrazione logica che è matematica. Il procedimento di questa ricreazione si basa sul carattere astratto nato dalla generalizzazione della materia artistica. Ci troviamo nel campo della pura intuizione legata alla vista e all'udito, e siamo lontani da tutto ciò che ha un significato. L'espressione artistica consiste unicamente in rapporti di misure e di proporzioni.

Oltre a questo mondo astratto posso ricreare il mio mondo, non come si presenta nel suo aspetto caotico, ma come io spiritualmente lo comprendo, cioè come mondo organizzato, come definizione del mondo mio. Questo mondo sarà il mio mondo personale, l'immagine del mondo come io lo concepisco, come io lo sento, di valore individuale, psicologico, ma non per questo meno chiarificato, organizzato, cioè trascendente il mondo come in realtà mi appare. Questa immagine non è astratta ma di concretezza naturale; essa rappresenta il mondo in quanto da me organizzato. Cioè: l'immagine ha un significato. Il significato è definizione e quindi conoscenza logica.

Anche alla base di questa immagine c'è l'astrazione, ma essa non ha valore per sé, bensì è in funzione della spiegazione lo-

gica: l'astrazione ottenuta dalla Natura si riflette nuovamente sulla Natura. L'immagine resta sempre espressione di qualche cosa, ma il suo significato è conoscenza della Natura, non imitazione di essa.

La ragione di quest'*arte con significato* sta nel bisogno di chiarezza concettuale, che spiega perché nell'organizzazione delle nozioni avvenga l'intromissione della conoscenza logica nel campo intuitivo.

Dunque, dall'astrazione si sviluppa in un secondo tempo una simbolizzazione per cui l'astrazione è a sua volta riflessa sulla Natura in modo che al singolo fenomeno è attribuito un significato che lo trascende. E questo significato rappresenta il vero significato del fenomeno, che si sviluppa sul vero valore di esso dato nell'astrazione.

§ 170.

L'immagine artistica può avere quindi i seguenti aspetti: basato sul processo d'astrazione l'aspetto puro, sviluppato entro i limiti della sua essenza astratta; basato sul processo di simbolizzazione l'aspetto traslato, in cui l'astrazione è proiettata sulla Natura e sviluppata sotto l'aspetto di figurazione e descrizione di essa.

L'immagine pura precede quindi l'immagine traslata che soltanto da quella prende origine. Infatti, soltanto dopo l'organizzazione astratta della Natura nell'immagine pura, l'attività artistica può nuovamente riferire l'astrazione alla Natura servendosi dei valori qualitativi in essa contenuti, che, o per analogia o per associazione d'idee, entrambe derivanti dal primitivo aspetto del materiale artistico, si prestano ad esser considerati per una loro determinata espressione.

Tale è il procedimento di simbolizzazione che conduce all'interpretazione della Natura, cioè alla *naturalizzazione* dell'astrazione.

L'immagine pura — astratta — e l'immagine traslata — naturalizzata — sono i due termini-limite delle possibilità rit-

miche; esiste tra essi una graduazione infinita di termini più o meno puri, più o meno traslati.

Così, dalla Natura visibile si distacca come immagine pura l'architettura e la decorazione, come immagine traslata le arti figurative propriamente dette; dalla Natura udibile si distacca come immagine pura la musica, come immagine traslata le arti poetiche. L'immagine pura è impersonale appunto per la sua astrattezza, l'immagine traslata è personale per il suo carattere concettuale: in esso l'Io è presente col suo mondo e non scompare nell'impersonalità d'un mondo astratto.

Per la creazione artistica esiste una netta separazione tra l'aspetto astratto e l'aspetto di concretezza naturale; il principale coefficiente dell'uno e dell'altro è dato dal carattere della rispettiva materia artistica. Le arti poetiche non possono essere se non personali per la loro essenza concettuale stessa; la musica non può essere se non impersonale per l'astrattezza insita nella sua essenza temporale; le arti figurative possono essere l'uno e l'altro per la concretezza insita nella loro essenza spaziale.

Però la preferenza per il più o il meno di astrazione o di concretezza naturale è dovuta alla conformazione psicofisica dell'individualità artistica, sia essa una singola persona o un popolo intero. Da un'impostazione prevalentemente astratta risulta un'arte impersonale (i primitivi, l'Oriente), mentre il procedimento traslato costituisce il fondo di quelle arti che sono dette naturalistiche. L'arte figurativa impersonale è arte decorativa; e l'arte decorativa che diventa personale, risulta arte figurativa propriamente detta. L'architettura ha un carattere impersonale come la musica.

In queste due ultime arti — l'architettura e la musica — che per la loro formazione sono legate all'astrazione, la naturalizzazione non può avvenire: così esse sviluppano i loro valori qualitativi in base al solo ritmo esprimendosi quindi con sole sensazioni e nulla più, poiché oltre alla sensazione l'aspetto ritmico puro non contiene che la forma astratta: la matematica. Le sensazioni possono ripetersi più o meno esattamente in chi si trova di fronte all'opera d'arte, così che l'arte a base astratta — cioè la più « matematica » — risulta quella

che più delle altre nasce soggettivamente e più delle altre può essere soggettivamente compresa e interpretata.

§ 171.

La prima apparizione dell'arte avviene dunque sotto un aspetto astratto, *antinaturale*, che è appunto la primitiva organizzazione artistica: il « bello » primitivo.

L'astrazione, si è detto, avviene in base alle nozioni che si realizzano attraverso i valori qualitativi. Il ritmo si esercita quindi su questi, e la possibilità di organizzare artisticamente il mondo risiede in essi. Ritmabili sono perciò i colori, i toni e le sillabe, che sono gli aspetti realizzati — le nozioni — della « forma », del suono e della parola.

Nel procedimento di ridurre i complicati fenomeni della Natura a pochi elementi ritmabili consiste il primo passo della chiarificazione dell'Universo. Tali riduzioni rappresentano quasi schematicamente i valori *quantitativi* delle diverse arti nel loro aspetto più primitivo, come se si trattasse di realizzare qualitativamente le forme pure stesse. Infatti, nel suo aspetto più primitivo, la « forma » come valore statico è rappresentata dal punto o dalla linea, il suono come valore di durata dal tono prolungato, la parola come valore concettuale dalla sillaba. Questa però, anche se non è ritmicamente organizzata, conserva il suo carattere concettuale, ha cioè un significato, mentre il punto e il tono acquistano l'espressione artistica solamente nella ripetizione che è il ritmo più rudimentale. Un unico punto, una unica linea, un'unica nota non esprimono nulla. La forma primitiva del concetto è già organizzazione e l'immagine che con essa si compone, è traslata, non pura.

Perciò la ritmificazione della sillaba è più complessa di quella della « forma » e del suono. La natura dell'arte poetica è contenuta nel *significato* della parola, che rappresenta un fatto, un momento di vita vissuta. L'aspetto fonetico della parola è la veste sotto cui il significato si presenta. Il ritmo si riferisce

quindi alla sillaba con significato, cioè alla sillaba sia come elemento fonetico, sia come momento di vita vissuta, come atto di vita spirituale.

L'organizzazione della sillaba come atto di vita spirituale procede dalla ritmificazione d'un singolo pensiero alla ritmificazione d'un complesso di vita spirituale, che può comprendere anche tutto l'Universo. Questa organizzazione secondo concetto avviene per contrapposizione, parallelismo e progressione d'immagini, possibilità ritmiche che rappresentano gli aspetti più semplici della contrappuntistica concettuale. Il significato ritmato si presenta insieme con l'organizzazione materiale, ossia fonetica.

La sillaba come elemento fonetico dispone di accenti e di lunghezze; il ritmo è ottenuto mediante la distribuzione di questi nel tempo; ne risulta la metrica. Quanto più il pensiero è primitivo, tanto più predomina la distribuzione degli elementi fonetici, cioè la metrica; e questo è evidente nell'astrattezza di ogni arte primitiva (cfr § 167). Probabilmente lo sviluppo dell'arte poetica prende inizio dalla ripetizione della stessa parola per dare consistenza al significato. Questo fenomeno ricorda la ripetizione del punto e del tono nello sviluppo primitivo delle altre arti, soltanto che queste esauriscono la loro essenza in quelle espressioni, mentre il significato che è l'essenza della parola, trascende il valore organizzativo della ripetizione. Il valore della metrica e la sua dipendenza dal concetto si rivelano con evidenza in questo primo stato dello sviluppo dell'arte poetica.

Il pensiero più complesso richiede una veste — un'espressione — più elaborata che va dal verso alla composizione sia in versi che in prosa. La prosa artistica si distacca dalla composizione metrica quantunque ne segua l'intima natura, poiché continua a consistere nella disposizione ritmica degli elementi fonetici, disposizione che si basa sulle ripetizioni, sui contrasti, sulle relazioni sia di vocali, sia di consonanti, sia — infine — di sillabe e di parole.

È evidente che tale organizzazione della sillaba ha un senso solo se connessa col significato; e dato che nel significato avviene lo sviluppo artistico, l'organizzazione fonetica per sé sola

non è suscettibile ad alcuno sviluppo né indipendente né legato a quello artistico, ma costituisce un problema unicamente tecnico.

Nel pensiero condotto ad una complessità tale che in esso il valore concettuale arriva ad essere preponderante in modo da sopraffare — apparentemente — l'elemento fonetico e con esso ogni ritmo, quest'ultimo — se si tratta di arte e non d'una normale relazione logica — continua ad esistere nella disposizione delle immagini concettuali. La disposizione delle parti d'un romanzo, d'un dramma o di qualsiasi altra opera d'arte letteraria di largo respiro è calcolata in base all'effetto che ogni parte deve produrre nell'insieme dell'opera per chiarificarne il significato. Le parti, poste in equilibrio attraverso reciproche relazioni, rendono il significato evidente. Il ritmo che così risulta, continua ad esprimersi per mezzo di lunghezze, brevità, accennuazioni, incisi ecc., che però sono adoperati in un senso prettamente concettuale, cioè sono misurati sul significato della descrizione artistica (la lunghezza d'un periodo per far risaltare un dato significato; la brevità d'un ragionamento per dar maggior valore ad un altro ragionamento, oppure per abbassarne il tono e con esso l'importanza della corrispondente immagine, ecc.). La disposizione fonetica si presenta nello « stile », nel « bello scrivere », che è l'ultimo aspetto dell'astrattezza formale.

In sostanza però non c'è differenza tra questa organizzazione e la primitiva organizzazione metrica. La materia dell'arte poetica è la parola come simbolo dell'atto di vita spirituale; ciò che in essa ha valore è il significato, la vita vissuta, il fatto. Nella semplice organizzazione fonetica è già contenuta l'organizzazione concettuale: l'immagine dell'arte poetica. La differenza tra parole primitivamente ritmate e il verso, tra il verso e la frase, tra poesia e prosa, per quanto la ritmificazione fonetica possa mutare, è differenza di grado. L'aspetto comune a tutte queste manifestazioni artistiche della parola è dato da un'unica volontà creativa concettuale.

§ 172.

Molto più semplice è la ritmificazione delle altre arti, poiché trattandosi di immagini pure manca ad esse l'aspetto concettuale che rende complessa l'immagine traslata.

Le arti figurative realizzano nella loro espressione più semplice il valore *statico* — che è il loro valore quantitativo — nello spazio « *unico* », cioè nell'immagine spaziale più elementare. Questo avviene con la riproduzione ritmica della materia visiva ridotta alla massima astrattezza che è data nell'aspetto puramente geometrico delle dimensioni, ossia dei valori statici realizzati; questi compaiono come punto o come linea e si sviluppano ritmicamente nella ripetizione, prima in fila poi in gruppi, ed infine nella disposizione simmetrica dei gruppi.

La geometrizzazione è quindi la prima valutazione concettuale della materia visibile, l'organizzazione primitiva del mondo ottico: essa rappresenta la creazione del « concetto figurativo ».

La figurazione geometrica continua il suo sviluppo ritmico nella decorazione e nell'architettura. Adoperata come principio nella ricreazione concettuale della Natura — la traslazione o naturalizzazione di cui si è parlato (vedi §§ 169, 170), che caratterizza la figurazione della Natura organizzata — produce le arti figurative propriamente dette.

L'arte musicale realizza nella sua espressione più semplice la *durata fonetica* — che è il suo valore quantitativo — nel tempo « *unico* », cioè nell'immagine temporale più elementare. Questo avviene con la riproduzione della materia uditiva ridotta alla massima astrattezza che è data nell'aspetto puramente armonico delle fonie, ossia delle durate fonetiche realizzate; queste compaiono come toni o come accordi e si sviluppano ritmicamente nella ripetizione, prima monotona poi modulata, per passare infine al melos, dal quale lo sviluppo musicale procede gradualmente fino alla sinfonia.

L'armonizzazione è quindi la prima valutazione concettuale della materia udibile, l'organizzazione primitiva dell'esperienza acustica: essa rappresenta la creazione del « concetto fonetico ».

La ritmificazione primitiva si produceva probabilmente mediante la percussione ritmica — la « battuta » o misurazione del tempo — di oggetti, nella quale il ritmo conteneva tutto il valore espressivo. In questa forma elementare sarebbe difficile voler praticamente distinguere tra la ritmificazione di suoni e la ritmificazione di rumori. Risulta così con evidenza l'origine fonetico-uditiva comune alla musica ed alla poesia.

§ 173.

Per quanto riguarda i fenomeni fisici che si riferiscono alle arti, essi sono limitati all'acustica e all'ottica e, attraverso le leggi dell'armonia e della geometria, sono intuitivamente compresi dalla facoltà che reagisce col piacere e col dolore alla materia artistica, cioè dalla comprensione formale (cfr. § 166). Le intuizioni armoniche e geometriche appaiono ritmicamente organizzate nella composizione fonetica e nella composizione figurativa.

L'arte della parola, a causa del suo specifico carattere concettuale, non si ricollega direttamente al fenomeno fisico come le altre arti. La composizione concettuale — che è la ritmificazione poetica — è compiuta col pensiero formulato, cioè con una relazione concettuale già costituita: la relazione di parole, che possiede un suo significato al di fuori di ogni intenzione artistica.

Ma ogni parola ha insieme col significato il suo valore fonetico. Il pensiero formulato — cioè la relazione di parole — si presenta quindi come relazione logica ed insieme come relazione fonetica. L'indagine sistematica intorno alla relazione logica è la sintassi; essa definisce le leggi che regolano la formulazione logica. L'indagine sistematica intorno alla relazione fonetica è la retorica; essa definisce le leggi in base alle quali la formulazione logica è ritmicamente regolata. Questa relazione ritmica di parole dà il carattere artistico al pensiero e corrisponde quindi alla composizione concettuale.

Analogamente la relazione ritmica di suoni — la composizione fonetica o musicale — è definita nel contrappunto.

Un termine corrispondente per la relazione ritmica di « forme » non esiste: si usa in proposito la parola « composizione » in senso specifico che è appunto quello etimologicamente esatto.

Abbiamo detto che le nozioni della composizione concettuale — che è l'arte poetica — sono le parole in atto attraverso le sillabe, cioè gli aspetti del mondo concettuale foneticamente concretati.

Le qualità costitutive della parola, in virtù delle quali essa diviene atta alla composizione concettuale, trovano la loro definizione nell'indagine sistematica intorno all'aspetto logico ed a quello fonetico della parola: la prima è l'indagine grammaticale, la seconda l'indagine metrica.

La grammatica e la materia, come l'armonia e la geometria, non sono in rapporto diretto con la composizione artistica; esse sono indagini sistematiche intorno alle *possibilità materiali* delle diverse nozioni e, per quanto riguarda l'arte, definiscono le possibilità inerenti alle rispettive materie e necessarie affinché queste abbiano carattere artistico. Armonia e geometria sono in contatto diretto con la materialità delle loro nozioni; la loro espressione artistica è pura (vedi §§ 169, 170). Invece la grammatica e la metrica, conformi al carattere composto del concetto formulato, si riferiscono la prima alla creazione del materiale concettuale in genere, la seconda alla traslazione di questo materiale sul piano delle possibilità artistiche; l'espressione artistica che così risulta è, appunto, *trasmata*.

Dunque: le nozioni delle arti sono legate alle leggi dell'armonia, della geometria e della metrica, le nozioni formulate della conoscenza logica alle leggi della grammatica. Le relazioni ritmiche sono definite dal contrappunto, dalla composizione (figurativa) e dalla retorica, la relazione di parole come pensiero logico dalla sintassi.

4. — Il valore estetico

§ 174.

Abbiamo visto come, con la riduzione dei fenomeni a concetti, il mondo della rappresentazione si presenta chiuso in un determinato ordine e come di fronte a questo ordine l'individuo ha il sentimento d'un benessere, in contrasto col sentimento d'un malessere che provocava in lui l'aspetto caotico ed incomprensibile del mondo non spiritualmente organizzato e che, appunto, lo spingeva a spiegarselo attraverso l'organizzazione concettuale. L'apparire del sentimento di benessere, legato alla creazione del concetto, corrisponde al nascere del senso etico. La concentrazione del fenomeno dà all'individuo il piacere di conoscerne il vero valore.

Un identico processo d'organizzazione si riscontra quando la materia artistica è sottoposta al ritmo: anche di fronte a quest'ordine l'individuo ha il sentimento d'un benessere. L'apparire di tale sentimento corrisponde al nascere del senso estetico nell'individuo: la concettualizzazione della materia artistica attraverso il ritmo gli dà il piacere di conoscere un'immagine del mondo che ne esprime il vero valore.

I piaceri e i dolori psicofisici appaiono, così, tramutati in piaceri e dolori concettuali: con l'attività spirituale nascono i concetti del *vero* e del *bello*, il *vero* come valore reale del mondo della rappresentazione, il *bello* come immagine di questo vero mondo.

Ciò che fa bene e ciò che fa male è prodotto da fenomeni fisici. Le reazioni degli individui a questi fenomeni sono diverse, ma facendone una media si ottiene una forma normale di reazione, e secondo che l'individuo si avvicina o si distacca da questa normalità, è considerato più o meno sensibile. Questa sensibilità riferita all'attività spirituale diventa la ragione psicologica fondamentale della ricerca del valore etico: essa provoca il bisogno di conoscere il vero valore del mondo (cfr. § 87).

Nel campo dell'etica si muove perciò tutta l'attività della coscienza (cfr. Parte II, cap. IV). L'etica è il postulato in-

dividuale della conoscenza logica, la ricerca del *vero essere* per poter agire in conformità ad esso, cioè moralmente. Il dovere morale è volere il vero; l'azione morale è l'agire «secondo verità» (cfr. legge morale § 87).

L'etica costituisce il criterio logico per l'azione finalistica, il giudizio che definisce i termini per l'azione cosciente, e cioè per l'azione immediata come per quella mediata: per la vita vissuta e per l'arte. Nei termini del giudizio etico la forma oggettiva dell'essere si presenta sotto l'aspetto soggettivo dell'esperienza. Questi termini sono i valori etici del *bene* e del *male* che rappresentano il piacere e il dolore prodotti dal fenomeno concettualizzato; essi sono valori di graduazione qualitativa, che riflettono sul piano della coscienza la comprensione più o meno sviluppata del vero.

La morale ci dà il modo d'agire finalisticamente per conseguire l'azione conforme a questi valori etici; però sparisce come dovere e diventa necessità cosciente di fronte alla consapevolezza dell'organicità dell'essere ed alla propria relatività. La morale è l'espressione d'una situazione psicologica e non esiste come realtà logica (cfr. § 84).

L'estetica si riferisce all'azione mediata realizzata nell'opera d'arte. Abbiamo visto che l'impostazione formale dell'arte distacca questa dall'azione che è espressione diretta, e che pertanto l'arte va soggetta ad un ordine speciale di categorie, per cui la materia artistica, attraverso l'atto organizzante dello spirito, è resa espressiva (cfr. § 168). Per questo particolare modo d'essere dell'azione mediata — per questa realizzazione dell'espressione del mondo della coscienza in una nuova forma d'esistenza — l'atto di creazione artistica richiede un corrispondente criterio logico in cui il giudizio sia intimamente legato all'essenza formale dell'arte. Così l'etica — che è il criterio logico per l'azione finalistica — esiste per l'arte sotto un aspetto nuovo, conforme cioè al carattere formale della nuova forma d'esistenza. E come nei riguardi dell'azione immediata l'etica è legata alle categorie dell'attività della coscienza (le categorie della possibilità), così nei riguardi dell'azione mediata è legata alle categorie dell'arte (le categorie ritmiche).

Questo giudizio etico di carattere formale è l'estetica. I

suoi termini sono i valori estetici del *bello* e del *brutto* che rappresentano il piacere e il dolore prodotti dalla materia artistica concettualizzata; e sono anch'essi valori di graduazione qualitativa, che riflettono sul piano specifico della coscienza artistica la comprensione più o meno sviluppata del vero.

§ 175.

Arriviamo dunque alle seguenti conclusioni.

Il *vero* della conoscenza logica riferito all'attività della coscienza come espressione immediata (vita vissuta) si presenta sotto l'aspetto etico con i valori etici del *bene* e del *male*. L'azione regolata sui valori etici è *dovere* per la coscienza in sviluppo, è *necessità* per la coscienza matura, consapevole d'un'organicità superiore e della propria relatività.

Il *dovere* nasce dalla *morale* che distingue tra *buona* e *cattiva* azione. La morale esige l'azione *secondo verità*: se l'azione vuol essere buona, deve essere nel *vero*, e l'azione risulta buona o cattiva a seconda che il *vero* è più o meno compreso, cioè a seconda che essa è compiuta con maggiore o minore coscienza. L'azione buona è l'azione cosciente che è l'azione giusta, essenzialmente vera. L'azione cattiva è sempre compiuta per ignoranza, perché chi un'azione cattiva compie, non conosce il *vero* e il vantaggio che gli verrebbe, conformandosi ad esso. Il bene e il male s'identificano perciò in ultima istanza con la conoscenza del *vero* nella consapevolezza dell'organicità dell'essere e del suo carattere relativo. L'azione risulta allora né buona né cattiva, ma espressione d'un determinato momento dello sviluppo della coscienza, misurabile per mezzo dei valori etici, ma fuori da qualsiasi rapporto di esigenza morale: non esiste *dovere* morale, ma *necessità* organica. La necessità supera la morale e con essa il dolore e il male.

Il *vero* della conoscenza logica riferito all'attività della coscienza come espressione mediata (arte) si presenta sotto l'aspetto estetico con i valori estetici del *bello* e del *brutto*. L'estetica chiede all'azione artistica — che ha le sue premesse nella comprensione formale e nell'attività della coscienza — di espri-

mere adeguatamente il « sapere il vero »: il bello e il brutto sono i termini della graduazione del « *vero formale* ».

La nuova esistenza in cui l'atto di creazione artistica si realizza, vive quindi del valore etico presente nell'atto stesso. Essa è dunque essenzialmente vera. Dovere morale e necessità organica esistono per l'atto di creazione artistica come espressione mediata dell'attività della coscienza, ma non per l'arte. Nell'arte, ciò che è postulato morale, sparisce, e resta soltanto l'effettivo valore spirituale dell'atto creativo, il suo specifico *vero essere*, realizzato nella nuova esistenza. Per questa necessità, intrinseca all'arte, d'essere la realizzazione materiale d'un atto cosciente — creazione, quindi, nel senso più concreto della parola —, in arte non si può parlare di moralità. L'opera d'arte consiste nel *vero valore* d'un determinato grado di coscienza. Arte brutta è arte ignorante, non arte cattiva. La valutazione d'un'opera d'arte si compie sul grado della coscienza che in essa si realizza, e sul grado della comprensione formale attraverso la quale essa si realizza.

Se alla coscienza non corrisponde un'adeguata comprensione formale, l'impotenza di esprimersi artisticamente obbliga l'artista a servirsi della conoscenza logica: cioè, invece di esprimersi, egli definisce. Questa situazione psicologica produce l'arte « intellettuale ». Invece, se alla comprensione formale non corrisponde un adeguato grado di sviluppo della coscienza, l'artista produce un'arte inferiore, cioè brutta.

La comprensione formale richiede una tecnica corrispondente al compito artistico. La tecnica è la padronanza pratica dei mezzi d'espressione. Di solito, per disposizione naturale, la perfezione tecnica accompagna la comprensione formale; quanto più questa è sviluppata, tanto più quella è precisa: si sviluppa con l'esercizio e s'identifica con l'abilità artistica, costituendo quell'aspetto dell'arte che di essa fa un mestiere.

Quindi, una buona tecnica può esistere soltanto con una corrispondente comprensione formale, perché questa ne è la premessa. Esiste però la comprensione formale senza tecnica, ed è questo il caso degli individui dotati artisticamente che non si sono dedicati all'arte — o affatto o insufficientemente — e che tuttavia « s'intendono d'arte ».

Ciò che finora abbiamo considerato, riguarda direttamente l'opera d'arte e il processo di creazione artistica. Ne dipende la valutazione dell'arte rispetto a chi la guarda o l'ascolta e — limitata a speciali manifestazioni artistiche — a chi la interpreta.

Ogni uomo giudica del valore d'un'opera d'arte secondo le sue possibilità d'intenderla. Chi non possiede la comprensione formale necessaria, vede nell'arte l'imitazione della Natura oppure si arresta alle primitive formazioni ritmiche. Così si spiega il piacere prodotto da una tromba militare in chi nella musica non sente che « rumore »; chi non « s'intenda » di arte, trova gusto nella semplice decorazione, e gli piace il quadro che rappresenta il « vero » (la bella donna ecc.), perché ciò che lo attira, è l'imitazione, non la composizione. L'individuo che nella Natura vede il bello, la guarda con intendimento concettuale: la guarda « con coscienza » e la vede non più « naturale », ma trasformata dal suo spirito. Il « bello naturale » è il piacere istintivo, è *ciò che fa bene*. La Natura non è né bella né brutta.

Per comunicarsi, il sentimento espresso nell'opera d'arte ha bisogno di trovare nel suo pubblico la corrispondente possibilità emotiva. Chi ha una coscienza più sviluppata di quella che trova la sua espressione nell'opera d'arte, « comprende » facilmente; chi invece ha una coscienza meno sviluppata, « comprende » difficilmente: premesso sempre che la coscienza sia sostenuta dalla comprensione formale.

Una scarsa comprensione formale può in un certo modo svilupparsi con l'aiuto della conoscenza logica. D'altra parte l'opera d'arte può anche influire sul giudizio del pubblico mediante la sua superiorità spirituale: se certi concetti al pubblico non sono chiari, esso li sente egualmente vivi in sé, spesso senza avvedersene, così che di fronte all'opera d'arte avviene in esso come un risveglio di coscienza, e in ciò consiste la rivelazione artistica. Questa è anche la ragione per cui una grande opera d'arte si presta sempre ad essere rivista o risentita o riletta.

Così si spiega pure l'importanza che l'arte ha per il popolo: senza essere compresa nel suo valore preciso e particolare, essa agisce sulle primitive possibilità emotive del popolo in modo da illuminarlo con una lontana luce di comprensione, tanto lontana da farsi confondere con concetti di altra natura, cioè di fede, ma anche sufficientemente chiara per costringerlo ad una vaga comprensione estetica che si esprime nell'ammirazione e nel reverente stupore.

Dove l'interpretazione d'un'opera d'arte è necessaria — come nella musica —, l'interpretazione perfetta dovrebbe riprodurre per intero il valore reale dell'opera d'arte e richiederebbe quindi da parte dell'interprete la completa comprensione e una tecnica adeguatamente sviluppata. Ma l'interprete, anche se tecnicamente è all'altezza del suo compito, riduce o solleva l'opera d'arte al livello della propria coscienza, e perciò esisterà sempre un contrasto tra il valore reale dell'opera d'arte e l'interpretazione di essa. Il pubblico è a modo suo anche una specie d'interprete che porta l'opera d'arte al livello della propria coscienza. La comprensione soggettiva non potrà mai essere giusta verso un'opera d'arte: praticamente l'interpretazione perfetta è da escludersi. Solo teoricamente, attraverso l'interpretazione fenomenologica — che però, riducendola a fenomeno, spoglia l'arte della sua immediatezza soggettiva —, è possibile una considerazione che ne riconosca il vero valore e inquadri la singola opera nel posto che ad essa spetta, sempre restando la maturità della coscienza l'ultima istanza del giudizio artistico.

§ 177.

Come conclusione dell'esposizione fatta, valga il seguente quadro dell'arte, che in sintesi ne prospetta la natura.

L'opera d'arte è attraverso il ritmo. Il ritmo lega la comprensione formale all'attività spirituale. La comprensione formale è la condizione necessaria al manifestarsi del ritmo: quanto maggiore o minore è la comprensione formale, altrettanto mag-

giore o minore è per l'attività della coscienza la possibilità di esprimersi artisticamente.

Quindi, finché c'è ritmo, c'è anche attività di coscienza e comprensione formale. Senza ritmo non c'è arte.

Ma l'arte è creazione spirituale, e perciò il suo valore è legato all'attività della coscienza di cui è l'espressione. Non interessa se questa è pura o traslata, senza significato o con significato: ciò che importa è solo il suo valore spirituale, il suo valore umano. La massima arte si trova dove il massimo grado di coscienza si realizza attraverso una corrispondente comprensione formale — quantitativamente, qualitativamente e sostanzialmente (cfr. § 154 seg.) —. Il massimo grado di attività di coscienza è raggiunto nell'accettazione della propria relatività attraverso la consapevolezza d'un'organicità superiore. La massima arte è quindi l'immagine in cui è espresso il sentimento che risponde all'accettazione della coscienza della propria relatività (cfr. §§ 86 seg.).

Comprendere l'arte è comprendere questa sua eticità nelle forme in cui essa si esprime. Le forme sono soggette ad uno sviluppo che perciò è necessario conoscere per poter afferrare il loro reale valore. Conoscere questo sviluppo è conoscere l'arte nel suo aspetto fenomenico: è considerazione fenomenologica del fenomeno artistico.

Con la considerazione fenomenologica dell'attività dello spirito in riferimento al fenomeno artistico si chiude la serie di sviluppi degli aspetti che per la conoscenza esistono. Il mondo della conoscenza è interamente contenuto nei suoi tre aspetti aprioristico teorico, empirico generico ed empirico individuale; dei due aspetti empirici quello generico comprende il sapere e le scienze, quello individuale l'agire e le arti. La considerazione fenomenologica di questi tre aspetti del mondo della conoscenza è la considerazione di tutto quanto si può considerare: essa abbraccia tutta l'esistenza spirituale.

Ma le indagini legate a questa considerazione portano ad

una domanda, dalla cui soddisfazione dipende ogni giudizio sul reale valore di esse. Dato che la conoscenza ha il suo sviluppo, il nostro giudizio non sarà perfetto se non quando lo sviluppo della conoscenza sarà compiuto. Prima di ultimare il suo sviluppo la conoscenza vive nell'illusione della sua compiutezza ed è ignoranza. Il problema consiste perciò nel sapere se e quando la conoscenza è in grado di conoscere *veramente* perché compiuta, e non erroneamente perché nell'ignoranza. Cioè: in quale rapporto sta la conoscenza totale dell'esistenza con lo sviluppo della conoscenza in atto?

In questi termini si presenta il problema della storia, che costituisce il cardine di tutta l'impostazione conoscitiva.

§ 178.

Abbiamo detto¹ che l'indagine fenomenologica quale teoria del fenomeno è la sola vera indagine scientifica e che il suo compito è quello di riconoscere — per quanto possibile integralmente — l'effettivo sviluppo di ogni esistenza col suo divenire misurato sullo schema del divenire teorico attraverso tutti i modi e tutte le derivazioni — formazioni e deformazioni — nelle quali esso si presenta.

Questo è perciò anche il compito dell'indagine storica, poiché — come abbiamo visto (vedi § 39) — quale indagine teorica intorno alla soggettività generica essa è un determinato aspetto delle scienze naturali.

Ma l'indagine scientifica, se ricostruisce lo sviluppo e con ciò l'organismo delle varie esistenze, fa sempre « indagine storica »: e per questa ragione abbiamo parlato di *storia naturale*. Ogni essere in sviluppo è un organismo; ogni indagine fenomenologica è l'indagine dello sviluppo d'un organismo e ci dà quindi la storia dell'organismo: fenomenologia è sempre indagine storica, perché considera l'essere come fenomeno organico.

Perciò storia è conoscenza e come tutte le diverse forme della conoscenza — empirica e aprioristica, individuale, generica e teorica — sottomette la realtà al suo giudizio orga-

¹ Per questo paragrafo e per i seguenti cfr. Parte I, cap. IV e Parte III, cap. III, 1.

nizzante. Nel giudizio avviene il condizionamento concettuale dell'attività dello spirito, di cui il compito è la definizione del mondo come oggetto: e definizione è appunto organizzazione.

Si è però abituati a dare il nome di « storia » soltanto a quella parte dell'attività spirituale che si riferisce all'Io compreso nella sua realtà fenomenologica. Le scienze storiche sono le indagini sull'aspetto psicologico dell'attività spirituale e costituiscono perciò la fenomenologia del *fenomeno* Io. Di tale carattere fenomenologico delle scienze storiche e dei rapporti di queste con le scienze naturali è stato ampiamente trattato a suo luogo.

Ma il fatto che materia delle scienze storiche è l'attività stessa dello spirito nella sua estrinsecazione individuale, mette le scienze storiche in una particolare posizione di fronte a tutte le altre indagini scientifiche. Storia è vita vissuta, non soltanto dell'individuo ma anche dell'umanità che comprende la molteplicità delle vite umane, dando ad esse quel senso organico che da sole non avrebbero. La vita dell'individuo tende al possesso della certezza nella libertà, la vita dell'umanità alla definizione della verità nell'assoluto. La prima ci dà lo sviluppo del mondo della coscienza, la seconda quello del mondo dello spirito, e ciò che lo sviluppo ideale della teoria presenta astrattamente come uno sviluppo lineare, matematico, nella storia avviene come vita reale dell'uomo latore dello spirito, con tutto l'empirismo della vita vissuta, con gli alti e i bassi, le deformazioni e gli spostamenti causati dalle infinite combinazioni nello spazio e nel tempo. E parlando della vita dell'uomo s'intende naturalmente solo l'azione a fondo spirituale: l'azione con o come volontà.

Scorgere nella complessità dello sviluppo reale dello spirito il filo dello sviluppo ideale, valutare le possibilità, i tentativi, i successi e i fallimenti di ogni azione con lo sviluppo astratto rappresentato nello schema e giudicarli in vista della loro comune organicità: tale è l'indagine storica di questo insieme di fenomeni psicologici, che costituisce lo sviluppo del fenomeno uomo.

§ 179.

La vita dell'uomo abbraccia dunque tutto lo spirito, e argomento della storia è tutta l'attività spirituale nelle sue diverse manifestazioni, come conoscenza intuitiva e conoscenza logica, l'una e l'altra considerate però in riferimento all'Io, cioè entro il rapporto psicologico. Nella conoscenza intuitiva è data l'attività della coscienza (conoscenza empirica individuale), nella conoscenza logica l'attività concettuale (conoscenza empirica generica)¹. In questa lo sviluppo dello spirito avviene come definizione, nel quadro della coscienza avviene invece come espressione. Così — sempre in riferimento alla vita vissuta, che è il punto di vista storico — nello sviluppo dello spirito come espressione si rispecchia la vita individuale — la coscienza individuale — che è legata all'uomo, nello sviluppo dello spirito come definizione si rispecchia la vita generica — la coscienza generica — che è legata alla specie.

Da queste vite scaturisce tutta la varia attività della conoscenza che, oltre a comprendere le attività concettuali inquadrata nella tendenza all'assoluto (le conoscenze dell'oggettività generica e dell'oggettività teorica: le scienze e la matematica quale scienza della logica) comprende anche le estrinsecazioni dell'attività della conoscenza (l'arte) e l'attività dello spirito nella sua forma teorica (la filosofia). Questa rappresenta l'espressione ultima e sublimata, normativa per tutte le altre espressioni dell'attività dello spirito, la quale è vita dell'uomo e come tale tendenza alla libertà: è la ricerca del possesso della certezza. E abbiamo visto che questa suprema forma di vita trova la sua oggettivazione concreta nell'arte.

¹ In riferimento all'Io — cioè nella considerazione storica — la conoscenza teorica aprioristica è valutata alla stregua d'un fenomeno empirico — appunto come estrinsecazione dell'Io — e rientra quindi nell'orbita dell'attività concettuale quale conoscenza empirica generica.

Le espressioni della conoscenza empirica individuale avvengono attraverso azioni; queste costituiscono il mondo della vita spirituale in atto: il mondo della coscienza. La coscienza si manifesta mediante l'azione diretta che è la vita, e l'azione indiretta che è l'arte. Riducendo queste attività a schemi che in teoria ne rappresentano gli sviluppi, abbiamo ottenuto per la vita (di cui la filosofia è l'aspetto teorico) la trama *MDI individuale* e per l'arte diverse trame particolari che però si riferivano anch'esse alla trama *MDI individuale*. Ma ci risultava pure che sia la vita sia l'arte trovavano il senso della loro organicità soltanto nell'insieme del loro sviluppo generale, in corrispondenza col mondo dello spirito, seguendo quindi lo schema *MDI generico* (vedi § 126).

Le indagini intorno a questi sviluppi sono le scienze storiche propriamente dette e si riferiscono quindi: 1° alla vita come storia dell'uomo ossia delle sue azioni (queste comprendono — come già abbiamo detto — gli sviluppi di tutte le scienze naturali considerate appunto come espressioni dell'attività umana); 2° alla filosofia come storia del pensiero dell'Io (che è un capitolo particolare dell'indagine precedente, nel quale la materia della ricerca storica è l'attività stessa dello spirito e lo sviluppo reale, empirico, di esso); 3° alle arti come storia dell'estrinsecazione concretata dell'Io, cioè della sua espressione indiretta.

Le scienze storiche compongono la fenomenologia dell'Io. Esse sottopongono l'Io ad una sistemazione che lo inquadra — come esistenza e come attività — nello spazio e nel tempo. Come il compito della scienza è l'indagine teorica del fenomeno, così il compito delle scienze storiche è l'indagine teorica del fenomeno della storia: storia intesa come soggettività generica e qualificata come scienza reale per il suo contenuto empirico, in contrasto con le scienze ideali a contenuto aprioristico, che rientrano nelle scienze reali sotto forma di fenomenologia della logica.

La storia fa parte della Natura; le scienze storiche fanno parte delle scienze naturali. La storia avviene e si sviluppa; la

scienza ne segue il corso, benché a sua volta ne faccia parte (cfr. § 187 sull'oggettività storica e sul momento storico). Agendo sotto l'impulso spirituale — che per lui è volontà — l'uomo sempre fa storia: se bene o male, è ciò che giudica la scienza. Il giudicare l'azione è pura attività spirituale ed è storia esso stesso.

Tutto ciò in gran parte o già è stato detto o di quello che si è detto è l'ovvia conseguenza. Ma è necessario che queste considerazioni astratte vengano riferite allo sviluppo empirico, poiché in rapporto alla vita vissuta — che è la storia — l'indagine teorica stessa vive nella realtà empirica di essa vita vissuta.

§ 181.

Tutta l'attività dello spirito come azione dell'uomo è materia della considerazione storica.

Ora, l'attività dello spirito è interamente compresa nella conoscenza intuitiva e nella conoscenza logica. La conoscenza intuitiva ci dà l'azione e con l'azione la vita vissuta; la conoscenza logica ci dà il sapere. Ma nella vita vissuta anche il sapere — l'intera conoscenza logica — diventa vita e azione diretta come azione di ricerca del sapere per un fine.

La vita come azione è organizzata finalisticamente. Il fine è indicato e idealmente realizzato dall'arte e dalla filosofia, ed è definito dalle scienze di cui fa parte la fenomenologia dello spirito.

La vita come azione si orienta in tale senso: cioè tutte le azioni umane sono regolate in modo da tendere ad un fine, anche se praticamente non lo potranno raggiungere. Ne segue che ogni azione ha un suo compito da assolvere: l'organismo umano ha i suoi doveri. In teoria il dovere è quello di portare a termine lo sviluppo, in pratica occorre curare il singolo latore in modo da rendergli possibile il suo compito spirituale, ciò che si compendia nella procreazione del nuovo latore e nell'educazione del nuovo spirito (cfr. §§ 83, 96).

Così, con l'organizzazione finalistica delle azioni, nasce la vita sociale.

§ 182.

Non c'è storia senza individuo, ma neppure individuo nella storia, che non sorga dal fenomeno organico che la costituisce. Il singolo individuo distaccato dal resto dell'umanità non vive. Anche la più intima delle vite è sempre legata alla vita comune.

Questo è il significato più profondo della solidarietà umana. Su di essa poggia la vita sociale e, con la vita sociale, vi poggiano tutte le istituzioni che regolano e salvaguardano il « bene » dell'umanità: dal *bene-essere* fisico al *bene-essere* spirituale.

La vita regolata secondo un fine è volontà in atto. Dal fine nasce il dovere. L'ente empirico che rappresenta la vita sociale regolata secondo un fine, è lo stato: in esso si esprime la volontà del complesso organico costituito dalla vita sociale. Pertanto l'ordine statale è legato allo sviluppo della vita sociale e va soggetto a mutamenti corrispondenti a quelli che avvengono nell'organismo umano. Lo stato raggiunge perciò la sua compiutezza quando anche l'organismo da lui rappresentato è giunto al compimento del proprio sviluppo. Ma il complesso della vita sociale è l'espressione empirica dell'attività spirituale: l'organismo umano non esiste se non in virtù del suo valore spirituale e dello sviluppo di esso. Lo stato compiuto è perciò quello che rappresenta un organismo in cui è realizzato e condotto a termine un intero sviluppo dell'attività spirituale. Tutti i singoli sviluppi statali, per quanto lunga e potente possa essere la loro attività, non sono se non singoli momenti dell'unico sviluppo organico di cui fanno parte. L'organismo umano che comprende una simile somma di sviluppi, rappresenta una civiltà.

Ogni civiltà rappresenta un *esemplare* dell'esistenza concettuale. La somma di tutte le civiltà costituisce l'umanità quale specie umana in sviluppo spirituale: nella molteplicità di questi mondi civili si manifesta il mondo del concetto. *Specie* e *umanità* sono termini generici: dato che l'umanità comprende la molteplicità dei mondi civili, sono questi i veri latori dello svi-

luppo spirituale, ciò che, parlando dello sviluppo della specie o dell'umanità, è necessario tener presente (cfr. § 193).

Simili ai singoli individui, non tutte le civiltà raggiungono la loro espansione e meno ancora il loro compimento, né esiste una relazione diretta tra il loro valore intrinseco e l'esito più o meno felice del loro sviluppo. Soltanto determinati momenti di determinate civiltà emergono dal complesso dei mondi civili come espressioni mature dell'organismo spirituale.

Il massimo dovere dell'uomo sociale è quindi la realizzazione del concetto superstatale, cioè dell'organizzazione che unisce in sé la totalità degli stati facenti parte della stessa civiltà. La premessa a questa organizzazione è una corrispondente organizzazione di ogni singolo stato, la quale conduca oltre i vari sistemi autonomi e superi ogni predominio statale e sociale, in modo da dare alla vita sociale nel suo complesso la possibilità di svilupparsi secondo le esigenze dello spirito, seguendo gl'ideali dell'assoluto per quanto riguarda la teoria astratta, della verità per quanto riguarda il sapere logico e della libertà per quanto riguarda la vita vissuta, libertà compresa in riferimento sempre alla verità del sapere logico generico e all'assoluto del sapere logico teorico: che è l'ideale che direttamente riguarda l'ordine statale quale organismo empirico (cfr. § 106).

La storia delle civiltà quale storia dell'attività umana è la *storia* per antonomasia. Le scienze storiche sono legate alla storia della filosofia e le sono, in fondo, subordinate, poiché essa è la storia della norma di vita che regola la volontà dell'umanità rappresentata dagli stati e, proprio in quanto costituisce la norma della vita statale, si distacca da questa superandola come ultima conseguenza e prodotto supremo al quale essa vita statale conduce: il fine che è vita e norma del divenire, trascende la vita e il divenire. Infine le scienze storiche sono integrate dalla storia delle scienze e delle arti, nelle quali è compreso come scienza reale tutto ciò che esiste, poiché tutto ciò che esiste diventa, riguardo all'individuo — considerato cioè entro il rapporto psicologico —, argomento dell'indagine storica e quindi storia (cfr. § 127). Anche la fenomenologia della logica che come scienza ideale costituisce la norma per

tutte le scienze reali, superandole tutte e distinguendosi in tal modo da esse, rientra, riguardo alla storia, nell'insieme delle altre scienze: nella « storia naturale ».

§ 183.

Nella storia avviene il reale processo organico dell'attività dello spirito. Lo sviluppo che ne risulta, è rivissuto dalla scienza storica con tutte le retrocessioni che lo distraggono dal cammino regolare: la scienza storica segue tutte le vicende dell'attività umana e le confronta con lo sviluppo ideale, le misura con la teoria e quindi le giudica. Il suo procedimento consiste nel rinnovare in sé l'atto del giudizio passato — il « perché così avvenne » — per giudicarlo a sua volta.

In tale giudizio si rivela il senso dell'indagine storica. Soltanto il giudizio storico fa la storia, perché esso dà il vero valore — il valore morale — a tutte le azioni.

Se dunque il giudizio, contenuto come fattore dell'attività spirituale in ogni azione dell'Io, dà senso all'azione, tutto il mondo dell'attività spirituale risulta — in qualche modo, ma sempre — organizzato attraverso il giudizio e rappresenta così, in un senso molto largo, un organismo storico. Però l'organismo storico propriamente detto risulta soltanto nel mondo dell'Io organizzato, e il giudizio, attraverso il quale questo mondo d'impostazione psicologica risulta organizzato, è il vero giudizio storico per cui la storia ha un senso.

Dunque, per l'Io, il comprendere la storia significa comprendere se stesso. L'interesse per la storia è connaturato nell'individuo, poiché soltanto la conoscenza di sé stesso gli dà modo di risolvere il problema della sua vita, per il quale problema appunto egli sta in vita e vive.

La conoscenza del fenomeno storico è quindi per l'Io una necessità vitale che esso non può eliminare dalla sua vita. Un interesse fine a sé stesso per il processo del proprio divenire — come d'altronde per qualsiasi altro processo — non può

esistere in un'organizzazione finalistica quale è la sua. L'Io che conosce sé stesso nella storia, trae da questa conoscenza la legge per il suo agire. Il suo agire gli preme, perché in esso consiste la sua vita: la tendenza verso una mèta da raggiungere — il bisogno metafisico — è in lui volontà di vivere, è il senso stesso della vita. Così la storia gli dà la chiave per il massimo dei suoi problemi, in cui tutti gli altri sono compresi: come pervenire alla certezza? come eliminare il dolore? come conformare il proprio agire a tanta aspirazione?

§ 184.

Del processo psicologico diretto alla soluzione di questo problema cardinale dell'Io abbiamo già trattato (cfr. Parte II, cap. IV) senza però collegarlo con la considerazione storica che lo precisa nella realtà empirica.

La conoscenza pura — logica empirica e logica aprioristica — non esiste per l'Io: per l'Io essa è assorbita nel rapporto psicologico, nel quale naturalmente perde la sua purezza, perché diventa *mezzo* che *serve* a qualche cosa.

Cioè: nel procedimento soggettivo avviene l'esperienza dello sviluppo della conoscenza. Lo sviluppo constatato nel procedimento oggettivo è vissuto dall'Io nel procedimento soggettivo ed è quindi parte di questa sua vita, di questa sua esperienza, è la ragione inspiegabile del suo dolore, che per l'oggettivazione concettuale s'identifica col non-conoscibile da accettarsi come tale nella rassegnazione. La soggettivazione vive invece in virtù di questa ragione inspiegabile della propria vita: ogni suo concetto è una manifestazione del bisogno metafisico. Riferito all'Io, l'organismo umano non rappresenta uno sviluppo fenomenologico, ma è la vita stessa dell'Io, è l'organismo realizzato dalla sua attività come sviluppo della coscienza (cfr. § 81). La ragione inspiegabile della vita, nella quale ha origine il bisogno metafisico — la tendenza —, si presenta come volontà dell'Io di vivere, cioè come vita finalisticamente vissuta.

Su questa volontà s'inalza tutto il mondo dell'Io, e dal bisogno metafisico nasce il problema del bene e del male: il

problema del dolore che è il problema fondamentale dell'Io. Affrontare questo problema è per l'Io necessità congenita, perché in esso consiste la sua vita: solo vivendolo la vita è.

Abbiamo già descritto il procedimento per mezzo del quale si giunge ad impostare la soluzione di tale problema (cfr. Parte II, cap. IV). Esso si presenta fenomenologicamente oggettivato nella conoscenza logica ed è psicologicamente vissuto dall'Io nella conoscenza intuitiva.

La conoscenza logica lo imposta come problema dell'essere: la definizione del mondo come oggetto ci dà il vero aspetto del mondo e con esso la verità che è la legge che regge l'essere definendone i limiti e con ciò la relatività. Il problema del dolore è per la conoscenza logica il problema della relatività; l'aspirazione alla libertà corrisponde in essa alla tendenza all'assoluto. L'assoluto non è definibile; la conoscenza logica è chiusa nel relativo: essa tocca unicamente la realtà; le leggi che vigono nell'esistenza, sono le ultime realtà che essa può comprendere.

La definizione dei suoi limiti induce la conoscenza logica a rassegnarsi: a negare, cioè, la possibilità di risolvere il suo massimo problema. Ed è questo il momento in cui subentra la conoscenza intuitiva di cui la rassegnazione — alla quale anch'essa giunge — è caratterizzata da un'impostazione essenzialmente diversa. La conoscenza intuitiva non può rinunciare alla solubilità del problema, poiché esso costituisce come bisogno metafisico l'essenza stessa della sua vita, ne è il divenire, il volere: la mancanza — il dolore — genera la tendenza — il voler liberarsi dal dolore —. Per vivere è indispensabile che questo problema sia costantemente vissuto. La rassegnazione viene perciò alla conoscenza intuitiva dal fatto che, finché si vive, la tendenza e quindi la mancanza e quindi il dolore sono presenti e perciò non superati né superabili. La coscienza della propria relatività risulta appunto dal sentimento di continuo legame a cui è costretta la vita e dall'impossibilità di raggiungere, in vita, la meta ideale: il non-dolore, la certezza, la libertà.

La conoscenza logica nega dunque la possibilità di una soluzione del problema, accettando per inevitabile la totale separazione dell'esistenza dalla sua ragione d'essere. La conoscenza intuitiva invece accetta la ricerca della soluzione come principio di vita, e risulta per tanto un contrasto che divide l'uno dall'altro i due modi della coscienza. In ciò si ripete su di un nuovo piano il contrasto dal quale scaturisce il problema della vita e il bisogno d'una sua spiegazione: il contrasto tra il mondo fenomenologico e il mondo psicologico, che non si risolve mai, se non nell'effimera opposizione al dolore come affermazione della vita. Effimera, se chi così si oppone al dolore e quindi alla rassegnazione, è perfettamente conscio dell'inermità di quanto persegue: ma non potendo superare il dolore e non volendosi rassegnare ad accettarlo, salva la sua vita nel vivere in opposizione ad esso — in opposizione alla relatività, che è poi un modo anche questo — e il più evoluto — di accettarla.

§ 185.

Fin qui la situazione è già stata esposta. La soluzione del problema è data da un atto della conoscenza intuitiva, poiché avviene nel presente, ma richiede, per essere intera, la conoscenza compiuta dell'esistenza come un tutto organico.

Ora abbiamo visto (cfr. § 104) che il sentimento di certezza della vita vissuta è indipendente dalla conoscenza logica dell'essere, benché vi si appoggi. Lo sviluppo della coscienza può avvenire e compiersi in qualsiasi momento dello sviluppo dell'attività spirituale. Esiste una stretta corrispondenza tra conoscenza logica e conoscenza intuitiva essendo entrambi sviluppi spirituali; ma non si tratta di due sviluppi paralleli in cui i momenti corrispondenti sono raggiunti nello stesso tempo. Lo sviluppo della conoscenza logica costituisce solamente la « posizione fenomenologica » — ossia *storica* — nella quale si inserisce la conoscenza intuitiva, così che il « *massimo sapere* » in periodi di sviluppo non compiuto della conoscenza logica non può avvenire se non attraverso la conoscenza intuitiva (cfr. §§ 110 e 111).

Ma ciò nonostante la compiutezza della conoscenza intuitiva non basta alla piena efficienza dell'attività dello spirito. Questa avviene soltanto con l'esaurirsi di tutte le possibilità evolutive, soltanto quando tutta la conoscenza — sia intuitiva che logica — raggiunge il massimo grado del suo divenire; soltanto così, nella comune attività dei due modi della conoscenza, la vita risulta interamente comprensibile in tutti i tempi, sia nel passato come storia, sia nel presente come vita, sia nel futuro come norma. Solo in questo rapporto finale tra le due conoscenze l'attività dello spirito ottiene la sua definitiva impostazione.

In tale contingenza due momenti sono postulati: che ci sia la conoscenza logica dell'essere come un unico organismo, cioè del vero aspetto dell'esistenza e della sua legge; che ci sia la conoscenza intuitiva di questo organismo — definito dalla conoscenza logica — come esperienza di vita per poterlo volere. Il reciproco influsso di questi due momenti comporta la trasposizione di tutta la conoscenza logica sul piano psicologico dell'esperienza individuale. In questo modo è reso possibile il volere con conoscenza di causa l'esistenza come un tutto organico per la risoluzione del problema della vita.

Tale trasposizione è la considerazione storica in atto, ovvero, con definizione particolare, la coscienza storica.

Nella considerazione storica in atto avviene la conoscenza del rapporto tra fenomeno organico ed elemento psicologico. Idealmente il contrasto, per cui la negazione dell'Io non esiste se non insieme con la coscienza dell'Io, si compone nella considerazione storica, ma empiricamente è una soluzione da rinnovarsi di attimo in attimo, poiché il contrasto resta sempre vivo e presente nella realtà della vita vissuta.

La considerazione storica matura ci dà la coscienza storica. Soltanto sotto l'aspetto storico la vita acquista il suo vero senso.

Quando la conoscenza logica è ancora in divenire, la considerazione storica non può essere. L'Io vi trova la conoscenza di sé, del suo mondo e della relazione tra l'uno e l'altro, il tutto nello spazio e nel tempo della sua esperienza. La considerazione storica si sviluppa con la conoscenza logica di cui, appunto, costituisce il grado più elevato, che su un piano generale coincide con la considerazione fenomenologica dell'essere ed è allora scienza in genere, in particolare con la considerazione fenomenologica della vita umana ed è allora scienza storica; come tale si riferisce allo sviluppo dello spirito.

Nella storia lo spirito riconosce il proprio sviluppo che è il proprio essere: il *se stesso*. Ma per conoscere se stesso bisogna conoscere *tutto sé*: tutto l'organismo della propria esistenza, tutto il prodotto della propria attività. Tutto l'organismo comprende tutto il divenire, tutto lo sviluppo, e non è comprensibile se non nell'insieme organico universale, cioè nell'esistenza come un tutto.

Per realizzare la considerazione storica è quindi necessario che prima la conoscenza sia giunta alla conclusione del suo sviluppo, ossia che, riferito allo sviluppo della conoscenza empirica generica, sia portato a termine la sua ultima fase e sia compiuta la conoscenza ultimata, e la conoscenza ultimata è la conoscenza del tutto, senza la quale — come si è detto — non può esserci conoscenza di sé.

La considerazione storica — e con essa, in un senso più vasto ogni fenomenologia, in un senso più stretto ogni vera ricerca scientifica — esiste perciò soltanto quando l'organismo spirituale ha compiuto la fase del suo divenire.

Abbiamo detto che quando la conoscenza empirica generica non ha raggiunto la sua compiutezza, non può esserci neppure la considerazione storica. Il rapporto tra conoscenza intuitiva e conoscenza logica risulta allora definito nella « posizione fenomenologica » del momento. Si può avere coscienza dell'organicità dell'esistenza o delle sue parti senza intravederne lo sviluppo.

Ma soltanto la conoscenza dello sviluppo fa conoscere l'organismo.

§ 187.

In tutte le fasi del divenire il passato è considerato in rapporto col vigente momento storico. Ciò che secondo il grado dello sviluppo spirituale è considerato, nel presente, valore fondamentale dell'esistenza, è preso per misura di tutte le epoche, così da far figurare come oggettività storica il più schietto soggettivismo.

Una simile impostazione psicologica del giudizio storico ha valore solo se riferita alla posizione fenomenologica del relativo momento. E per considerare e valutare a sua volta questo specifico valore, è necessario riferirlo ad un piano che sia comune a tutte le considerazioni di questo genere. Tale piano comune è dato dalla vera considerazione storica, cioè dalla conoscenza logica a sviluppo ultimato. Per conoscere lo sviluppo dello spirito attraverso la sua estrinsecazione nei fatti della vita vissuta, occorre conoscere il « mondo » nel suo insieme e come esso si sviluppa: occorre conoscere la « verità » e la sua legge.

La valutazione veramente oggettiva dei fatti storici avviene unicamente se questi sono considerati in rapporto allo sviluppo organico generale, così che sono valutati quei fatti che importano allo sviluppo, svalutati gli altri. La mancanza della conoscenza d'un fatto — a meno che sia di fondamentale importanza — non interessa, se dagli altri fatti lo sviluppo risulta tracciato: esso potrebbe essere definito egualmente per deduzione logica.

Quando la ricerca storica non si basa sulla conoscenza matura, la conoscenza dello sviluppo organico è sostituita dall'immagine religiosa, filosofica o comunque intuitiva, in cui nel momento si crede di possedere la conoscenza. L'interesse per la storia si presenta allora o come interesse morale — con l'aneddotica, le storie di uomini illustri ecc. — o come interesse politico e sociale, dimostrativo per il momento in vigore; a meno che non sia il semplice interesse cronistico che è l'annotazione di fatti avvenuti e rappresenta la forma più primitiva della ricerca

storica, ma anche più sincera per quanto riguarda la considerazione oggettiva, benché anch'essa, per la somiglianza che ha col racconto fantastico, risulti spesso arbitrariamente trasformata. Di solito ci si trova di fronte ad un insieme di questi vari interessi che concedono tutti un largo margine alla fantasia.

Ma la cronistoria, proprio perché è la forma più primitiva dell'indagine storica, ne è l'indispensabile fondamento sul quale si procede al raccolto del materiale necessario perché essa si possa esplicitare. In questo modo ogni espressione individuale è fissata nella storia, e più fatti della vita umana l'indagine storica abbraccia, più è precisa, perché più intera è la sua visione di ciò che è avvenuto in tempo e spazio.

Ma la considerazione storica non cerca l'oggettività dei singoli fatti, bensì il reale sviluppo da essi composto, che solo precisa il valore intrinseco — morale — delle azioni. In fondo, la considerazione storica non s'interessa delle azioni come tali, ma in esse intende la legalità che regge l'insieme dello sviluppo reale.

Fin dalle origini è vivo nell'uomo l'interesse per le azioni passate, cioè per la storia, poiché sempre è vivo in lui l'interesse di se stesso. Ma affinché la considerazione storica possa compiere veramente la sua funzione, è necessario che corrisponda alla conoscenza logica a sviluppo compiuto. La grande importanza della coscienza storica sta in ciò che essa segna il punto d'arrivo nello sviluppo dell'intera attività dello spirito. Con essa è definita la posizione spirituale umana: il *fenomeno concettuale* — la forma esistenziale del concetto nella sua estrinsecazione — è condotto a compimento. Nella coscienza storica s'incontrano la perfetta conoscenza intuitiva con la compiuta conoscenza logica.

Arrivata a questo punto del suo sviluppo, la storia dell'umanità ha superato il suo *divenire* e tocca il « momento catartico » quando il *divenire* cede il posto all'*essere*. Questo momento è legato alla maturazione dello sviluppo della conoscenza logica (cfr. Parte III, cap. II, 2).

Ma si può definire con maggiore precisione il momento in cui lo spirito raggiunge la coscienza storica del suo sviluppo organico.

Visto che la storia — quale attività dello spirito nella sua estrinsecazione in tempo e spazio — è sottoposta ad uno sviluppo organico, il « momento catartico » di cui si è detto, deve trovarsi entro questo sviluppo e deve essere organicamente determinato.

Al principio dello sviluppo è ovvio che — per mancanza di storia — manchi la coscienza storica.

Nel *divenire* dello spirito la presenza di una coscienza storica non può esserci. Qualsiasi momento del *divenire* è teso verso una definizione: l'affermazione dell'essere; il *divenire* non ha coscienza di questa affermazione, poiché se l'avesse, sarebbe giunto all'essere e avrebbe finito di « divenire »; quindi è per se stesso indefinito. Siccome il *divenire* ignora dove conduce il suo sviluppo, non è neppure in grado di considerarlo; perciò la sua considerazione d'uno sviluppo è soggettiva, in dipendenza dal momento storico che attraversa, cioè dalla sua « posizione fenomenologica ». Ogni considerazione storica del *divenire* è imperfetta; è possibile che il *divenire* sappia della sua organicità, ma non del suo reale sviluppo organico.

Nell'essere una coscienza storica non solo è possibile, ma necessaria. Non si tratta più di una tendenza verso il raggiungimento di un'affermazione ancora sconosciuta, ma di un'affermazione raggiunta e raggiunta proprio attraverso il *divenire*, ciò che implica una completa comprensione da parte dell'essere di tale affermazione.

Questa comprensione è la base per l'esplicazione del proprio essere e comprende, insieme con la coscienza delle proprie necessità, delle proprie forze e delle possibilità di affermarle, la conoscenza del proprio *divenire*, poiché di esso si compone il proprio essere: nella coscienza storica — che è questa comprensione — è contenuta la conoscenza del proprio sviluppo organico. Essendo dunque tale rendersi conto del proprio sviluppo la condizione imprescindibile per l'esplicazione del proprio essere, questa esplicazione non può avvenire se non introdotta dalla coscienza storica.

L'esplicazione del proprio essere, che si manifesta con l'affer-

mazione sistematica delle proprie forze, ha dunque per premessa la conoscenza scientifica di queste forze, che è raggiunta attraverso l'analisi del proprio *divenire*. E questa conoscenza — che è vera considerazione storica — è a sua volta l'indispensabile premessa alla coscienza storica. Nel *divenire*, il raggiungere questa coscienza rappresenta la mèta dello sviluppo; nell'*essere*, l'esplicazione delle proprie forze — che anch'essa avviene organicamente, cioè attraverso uno sviluppo — richiede che la coscienza storica sia presente come impostazione spirituale dalla quale all'*essere* perviene la vita e il senso.

Possiamo quindi concludere: esiste al principio dell'evoluzione dell'*essere* una coscienza storica patente o virtuale retta da una considerazione storica analitica; esiste nel corso dell'evoluzione dell'*essere* una coscienza storica latente o potenziale retta da una considerazione storica per la quale è sufficiente essere sintetica. Cioè, al principio dell'*essere* occorre che la scienza sia in grado di definire in ogni singolo fatto la verità e la legalità, durante l'evoluzione dell'*essere* è sufficiente che ci sia la conoscenza teorica della verità e della legalità.

Dunque: l'apparire della coscienza storica coincide col principio del periodo di maturità dell'organismo spirituale; prima che l'organismo storico abbia terminato il suo sviluppo non esiste una vera considerazione storica, e dopo che lo sviluppo è avvenuto, non è più necessario che la considerazione storica appaia con il rigore analitico che le è proprio nel momento catartico della coscienza storica.

§ 189.

Teoreticamente l'*essere* non ha sviluppo, poiché ogni sviluppo termina in esso. Ma l'*essere* dello spirito, legato com'è mediante il latore al tempo ed allo spazio della realtà empirica, è anch'esso una fase dello sviluppo umano e come tale va soggetto ad un suo specifico *divenire* che segue le tre fasi di ogni sviluppo organico: la fase empirica, la fase teorica e la fase analitica (cfr. § 101).

Il fenomeno che costituisce l'organismo dello spirito e che comprende la vita d'un mondo civile, entra con l'*essere* nel pieno e cosciente possesso delle sue forze, poiché è pervenuto a conoscerne il valore e i limiti. Questo *essere* si presenta come la metodica costruzione del mondo spirituale: l'organizzazione della vita umana in base alla conoscenza acquisita. Quando ha termine il *divenire* spirituale, la conoscenza diventa mezzo per lo sviluppo dell'*essere*: e cioè serve ad organizzare il mondo col fine di dare allo spirito la possibilità di realizzarsi compiutamente.

L'*essere* richiede, per essere, la continuità nel tempo, ciò che implica un processo evolutivo di due momenti: il primo riguarda la creazione dell'organizzazione, il secondo il mantenimento ossia la continuazione di essa nel tempo.

Nell'*essere* dell'organismo spirituale avviene dunque un processo di organizzazione, che s'inizia con una fase in cui l'organizzazione dell'*essere* si compie attraverso l'organizzazione del mondo spirituale secondo teoria, per continuare con una fase in cui l'organizzazione dell'*essere* — e con esso del mondo spirituale — è compiuta e continua ad esistere secondo teoria.

Cioè: in vista di creare le condizioni pratiche per la perfetta esistenza spirituale, ogni Io componente d'un organismo spirituale nel suo *essere* procede dapprima ad una rigorosa e scientifica organizzazione del suo mondo. La coscienza storica gliene dà la possibilità per mezzo della conoscenza logica che in essa si compie: coscienza storica patente o virtuale che si esprime nella considerazione storica analitica o del particolare (cfr. § 188). Si assiste così all'applicazione particolareggiata di tutte le forme del sapere, ciò che forzatamente conduce ad un materialismo diretto più ad un'organizzazione pratica come premessa alla vita spirituale che all'esplicazione della vita spirituale stessa. È questa la fase empirica dell'*essere*.

Questa fase d'impostazione organizzativa introduce quella in cui avviene l'esplicazione vera e propria dell'*essere*. L'organizzazione compiuta del mondo dello spirito ottempera alla sua fun-

zione spirituale: essa deve soddisfare la ragione per cui è stata creata. Essa concede quella situazione che, retta dalla coscienza storica, offre il massimo grado di libertà umanamente concepibile. Predomina pertanto uno spiritualismo teorico, cioè la teoria come ragione e guida di vita spirituale, resa possibile dall'organizzazione pratica, la quale però, essendo compiuta, figura come un bene acquisito, un fatto naturale e definitivo: la coscienza storica latente o potenziale non richiede più la considerazione storica analitica o del particolare necessaria all'organizzazione pratica, ma le è sufficiente che la considerazione storica, per la comprensione teorica voluta da questa situazione, sia sintetica.

In tal modo è ottenuta l'organizzazione che dà allo spirito la possibilità di realizzarsi compiutamente sulla moltitudine dei latori dei quali ciascuno è un momento nel complesso sviluppo dello spirito, e ciascuno, entro l'ambito dei suoi limiti, esprime la tendenza alla libertà, che culmina nell'atto di rinunzia in cui si compendia la coscienza dell'organicità dell'essere, cioè della propria relatività (cfr. § 87). L'organizzazione dispone quindi, in vista dello sviluppo generico, di un'adeguata esistenza spirituale per ogni latore. Ed è proprio questa disparità di maturità spirituale esistente tra i latori, che impone e giustifica l'organizzazione. Questa dunque non può esser fatta se non da latori che alla coscienza matura uniscono la conoscenza logica, la quale teoreticamente — e quindi potenzialmente — contiene tutte le possibilità del sapere virtualmente distribuite nel tempo e nello spazio: da latori, dunque, in grado di procedere in base ad una considerazione storica compiuta.

Questi sono «coloro che sanno»: gli esponenti del mondo dello spirito nella sua massima estrinsecazione, i rappresentanti della maturità della specie che in essi riconosce la propria spiritualità. Superata la fase empirica dell'organizzazione, la loro attività è rivolta alla conservazione ed alla continuazione conforme a teoria della situazione creata. Praticamente ciò si risolve nella procreazione e nell'educazione delle specie (cfr. § 96). Alla procreazione — che include la conservazione e la continuazione — si riferisce tutto un mondo pratico, legato alla materialità del latore. L'educazione che è la parte più specifica-

mente spirituale, ripete nell'insegnamento il processo del *divenire* spirituale, segue cioè il processo logico che dall'oggetto conduce al soggetto, dal Mondo all'Io, poiché l'organizzazione del mondo dello spirito compiuta da « coloro che sanno » non può avvenire se non prendendo per guida il processo che organizza il *divenire* dello spirito stesso.

§ 190.

Con questa fase teorica l'essere dell'organismo dello spirito è compiuto.

Ma ogni *essere* è un momento di uno sviluppo che lo supera, ogni *essere* si esaurisce con l'impostazione d'un prossimo divenire (cfr. § 95). Per tanto l'organismo spirituale compiuto trova nella sua compiutezza stessa la ragione del proprio dissolvimento.

« Coloro che sanno » organizzano il mondo per la necessità che hanno di creare a se stessi la possibilità della vita spirituale. Se ne risulta il benessere anche per « coloro che non sanno », è perché solo dal benessere generale può sorgere il benessere individuale (cfr. § 180). Ma quando l'organizzazione è avvenuta, è definita anche la specifica posizione di « coloro che sanno », e così termina il dovere di questi verso tutto ciò che non è strettamente connesso con la loro vita individuale: dunque, proprio attraverso l'atto d'organizzazione essi si distaccano da quel mondo che in essi trova la sua più alta estrinsecazione. L'organismo compiuto ricrea in sé lo sviluppo spirituale di cui ha bisogno per continuare; i suoi singoli momenti o sono ancora nella fase del *divenire* o in quella dell'organizzazione attiva e possono costituire materia di contemplazione per l'Io che sa e che dall'organismo si è staccato, ma direttamente non lo riguardano più.

L'isolamento spirituale che in tal modo risulta, rappresenta la fase finale dell'evoluzione spirituale. Praticamente l'Io che sa apparirà superato dalla vita altrui, staccato cioè dall'organismo; in realtà il suo isolamento dimostrerà che l'essere in esso è superato nel segno d'una realtà superiore alla sua specifica esistenza. L'accettazione della relatività mira oltre l'essere, e perciò

in essa si esaurisce la vita. « Coloro che ancora non sanno » o « che mai sapranno » e dai quali si distaccano « coloro che sanno », formano l'umanità « che vive »: l'albero umano da cui il frutto è caduto.

In teoria un ritorno dell'Io dal suo distacco all'organismo è escluso e nella realtà della vita è immaginabile solo nel caso che l'Io si veda costretto ad intervenire contro forze contrarie all'organizzazione, compromettenti la possibilità stessa della sua esistenza. La compiutezza dell'organismo esiste solo in teoria, poiché non tutta l'umanità è chiamata a portare la vita spirituale al termine del suo sviluppo. Le costrizioni risultanti dal giuoco causale delle possibilità e necessità naturali impediscono che tutti i valori siano organizzabili in vista dello sviluppo umano. Ma questa stessa ragione che potrebbe indurre l'Io a riprendere contatto con l'organismo, può provocare anche l'effetto contrario e aumentare il distacco già esistente: l'imperfezione dell'organismo è ragione sufficiente per accentuare il supremo isolamento.

Così « coloro che sanno » e che formano la mente dell'organismo, si distaccano da « coloro che vivono ». La loro individualità non agisce più su questi se non in modo indiretto, senza che essi lo vogliano, come elemento d'ispirazione e d'esempio. Tale non agire è la rinunzia alla vita organica: è il lasciar che gli altri agiscano — vivano — per conto loro e nella loro ignoranza. Nell'ignoranza la vita appare priva della sua mente; l'isolamento del superamento individuale riflette invece la mente perfetta ma senza vita.

Così l'attività dello spirito si scinde dal suo organismo, e questo si dissolve abbandonando al caso di nuove composizioni esistenziali gli elementi di cui si componeva. La fine d'un organismo dello spirito è la fine — la morte — d'un mondo civile.

Ma la fine dello sviluppo dell'essere e la fine del latore coincidono, poiché la vita dell'uomo è proporzionata all'attività dello spirito di cui è latore. Abbiamo già trattato della morte nel mondo della rappresentazione (cfr. § 95): muore il latore dello spirito, come uomo e come specie. L'esaurirsi è sempre dovuto ad

un processo fisiologico privo di valore spirituale e segue effettivamente una parabola in decrescenza. Invece la rinunzia alla vita — la fine dell'essere spirituale — che risulta nell'isolamento supremo, non è un esaurirsi in questo senso negativo, ma corrisponde alla rassegnazione che come valore positivo è contenuta nell'essere fin dal suo apparire, anzi ne costituisce l'intimo senso.

È ovvio che gl'impedimenti costituzionali e gl'incidenti a cui il latore è soggetto, possono influire sullo sviluppo spirituale, rallentandolo, fermandolo e spezzandolo.

§ 191.

Osservando le fasi di questa sintetica esposizione dello sviluppo ideale d'un organismo dello spirito nel suo *essere*, vi si riconoscono facilmente le tre fasi del *divenire*: l'impostazione del mondo organizzato, l'organizzazione in efficienza e il suo dissolvimento corrispondono alle impostazioni empirica, teorica e analitica di qualsiasi sviluppo. Nel complesso organismo spirituale si ripete ciò che avviene nell'essere di ogni sua parte, anche nel singolo uomo: il quale, quando ha compiuto il suo *divenire*, prima dispone il proprio sapere in modo da farlo poi valere entro i limiti più o meno larghi della sua sfera d'azione, ed infine, portato dal fatto stesso del suo *essere* strettamente definito e individualmente vissuto a perdere il contatto col mondo che, per quanto suo, più non lo tocca direttamente, rinunzia ad agire sul modo d'agire di esso e si ritira in una vita intima ed isolata che solo indirettamente e senza la sua volontà può di nuovo esercitare un'influenza organizzatrice: influenza che perciò esorbita dal campo che delimita la vita da cui emana.

Nella coscienza di quella vita l'essere è superato.

Ogni mondo spirituale chiuso nel suo sviluppo costituisce un'unità organica che noi chiamiamo *civiltà*.

L'insieme delle civiltà forma il mondo dello spirito

— l'umanità —, cioè la manifestazione della forma esistenziale del concetto nella realtà di spazio e tempo.

Tutte le civiltà hanno un'unica comune esigenza: lo sviluppo dello spirito. Ma come nella vita umana dove non tutti raggiungono il pieno sviluppo delle forze di cui potenzialmente dispongono, né tutti dispongono di forze sufficienti per arrivare a compiere l'intero sviluppo, così anche in questa grande azione dello spirito appaiono le civiltà maggiori accanto a quelle minori, le civiltà che concludono il loro sviluppo e quelle che prima di terminarlo si arrestano. Vale anche per esse la costrizione delle cause costituzionali ed accidentali, l'influenzarsi a vicenda, il subirsi e il sopraffarsi che si manifestano nel deviare e nel rallentare, nel fermarsi e nello spezzarsi. Questo processo può continuare ancora quando delle passate civiltà non resta nemmeno il ricordo, così come delle passate generazioni con l'andar del tempo si perde ogni memoria, e può recare con sé ogni sorta di mutamento, anche una retrocessione che riporti alle origini le fatiche dell'uomo, anche una brusca e definitiva fine o un lungo e penoso vivere che mai raggiunge alcuna mèta: le possibilità sono innumerevoli.

L'organismo dello spirito muore come un uomo, come un animale, come una pianta. Le civiltà passano e cedono il posto ad altre nel grande divenire dello spirito. La singola civiltà — il singolo organismo — non è che una delle tante individualità, uno dei tanti momenti che compongono il complesso totale dell'esistenza spirituale. E lo spirito, a sua volta, è soltanto un momento nel divenire dell'esistenza come un tutto.

Appendice

§ 192.

Abbiamo visto che di vera considerazione storica — e con essa di ogni fenomenologia — si può parlare soltanto quando l'organismo spirituale ha compiuto il suo sviluppo, ossia la fase del suo divenire. Lo sviluppo si compie con l'apparire della coscienza storica che contrassegna il momento catartico in cui la storia d'un mondo civile passa dal *divenire* all'*essere* (vedi § 189).

In un tale momento di crisi e di transizione, di autodefinizione e di consolidamento si trova attualmente la nostra civiltà — la civiltà occidentale —; e questa nostra posizione, nel punto di maturazione della nostra esistenza, ci fa intravedere per la prima volta la possibilità d'una considerazione storica precisa. La coscienza storica patente o virtuale (cfr. § 188) inizia infatti con la considerazione storica analitica la fase empirica dell'*essere*. Anche la presente indagine è comprensibile soltanto in relazione con questa nostra posizione.

¹ Le pagine che seguono, vogliono illustrare con esempi concreti la teoria di questo trattato. Vi si troverà una serie di appunti in cui la teoria è posta in rapporto con i principali aspetti della vita umana, della nostra storia e di alcuni problemi che oggi direttamente ci riguardano. Dall'ordine in cui questi fatti si presentano e che trova la sua giustificazione nell'indagine precedente, risulterà ovviamente una loro chiarificazione. Ma non s'intende risolvere con tali brevi accenni i problemi storici ai quali ci si riferisce: si vuol soltanto facilitare con l'aiuto di fatti a tutti noti la comprensione del processo storico e della sua teoria.

In ogni singolo aspetto della nostra attività, sia come pensiero che come azione, sia come indagine che come creazione, il divenire dello spirito si mostra terminato attraverso la relativizzazione dell'Io. In tutti i campi si precisa sempre più l'ideale di un'organizzazione razionale che comprenda tutta la nostra esistenza e la unisca sotto un unico concetto generale che — ed è ciò che interessa — non corrisponda ad un atto di fede (o non-fede che è lo stesso) in un ordine assoluto connesso all'esistenza stessa, bensì all'accettazione logicamente fondata della propria relatività senza alcun diretto riferimento metafisico.

Questa accettazione coincide col momento catartico di cui si è detto ed è introdotta dalla conoscenza logica giunta al termine del suo sviluppo. L'uomo possiede oggi la facoltà di disporre «secondo verità» di sé e del mondo, in conformità cioè ai limiti imposti dalla relatività dell'esistenza in genere, che è la sua propria relatività. Tale è l'aspetto della conoscenza in cui si compie il divenire dello spirito.

§ 193.

L'uomo spirituale si sviluppa sull'uomo fisiologico. L'uomo fisiologico è la premessa allo sviluppo dello spirito. Lo spirito è ciò che supera l'uomo fisiologico.

La totalità dei singoli individui fisiologici costituisce la *specie*, quella degli individui spirituali l'*umanità*. Ma, compresa nello sviluppo integrale dello spirito, questa totalità di individui spirituali si suddivide in gruppi, cioè in quei singoli esemplari complessi dell'umanità che sono le civiltà (cfr. § 191). Lo sviluppo d'una civiltà ha perciò la sua origine in una frazione delimitata della specie. Questa frazione è la *razza*. La specie è suddivisa in razze come l'umanità in mondi civili.

La razza è la premessa al mondo civile come l'individuo fisiologico è la premessa all'individuo spirituale: e cioè, nella razza avviene la formazione del latore dello spirito. Lo sviluppo spirituale si effettua al di sopra del fatto fisiologico; il suo intrinseco

valore è dato dal grado di comprensione dell'attività conoscitiva. Ma il suo aspetto empirico — il suo carattere, il suo colore — è determinato dall'origine fisiologica del latore, poiché soltanto attraverso il latore l'esistenza concettuale entra in contatto col mondo della forma, realizzandosi.

Una omogeneità fisiologica si trova alla base di ogni civiltà; non si tratta però d'un fenomeno originario, ma della conseguenza d'un processo di formazione etnica dovuto ad un incrocio di sangue che secondo le premesse fisiologiche e le circostanze ambientali può dare — come d'altronde ancora dà — tanto un buono quanto un cattivo risultato. L'incrocio di mondi civili è invece un processo che avviene al di sopra del fatto fisiologico. Tra razza e civiltà non c'è possibilità d'interferenza, poiché si tratta di due fenomeni essenzialmente diversi.

Le razze nascono da una differenziazione ambientale della specie umana. I momenti che le determinano, sono dovuti alla conformazione geografica e al clima della regione in cui avviene la loro formazione. Quando dalla razza si distacca l'individuo spirituale, al fenomeno psicofisiologico si sovrappone la storia. Storia è attività spirituale realizzata che, come ogni realizzazione, richiede l'esistenza nello spazio, cioè l'ambiente. Ma, mentre la razza subisce l'influenza ambientale, cioè ne è modellata nella conformazione psicofisica, l'attività spirituale realizzata trae dal suo ambiente i mezzi per esprimersi e definirsi. La razza è passività con predominio istintivo, essa subisce e si sottomette all'ambiente; l'attività spirituale realizzata risponde invece attivamente all'influenza ambientale con una sua volontà organizzante.

Il passaggio dalla razza al mondo civile avviene nel processo della formazione dei popoli. La base su cui s'inizia questo processo, è costituita da aggruppamenti interni della razza — i così detti ceppi — anch'essi regionalmente determinati. Con l'impostare lo sviluppo spirituale i popoli emergono, dalla massa spiritualmente indifferente, come centri direttivi distinti. Affinché un popolo si distingua tra altri popoli, è necessario che abbia un suo carattere individuale: il suo specifico aspetto empirico che — come abbiamo detto — è legato all'ambiente. Perciò la realizzazione d'uno sviluppo spirituale non può avvenire se non in un ambiente determinato: occorre, cioè, che il popolo

nel quale si compie lo sviluppo, sia stabilito entro una sua particolare regione. Popoli nomadi non creano civiltà.

§ 194.

Esistono regioni favorevoli e regioni sfavorevoli alla formazione dei popoli. Le zone culturali si sono sviluppate intorno ai mari chiusi e lungo i grandi corsi d'acqua e sempre dove il clima era temperato.

La superiorità di una razza su di un'altra è dovuta allo sviluppo fisiologico più o meno costante entro una regione ad esso più o meno favorevole, e questo indipendentemente dall'ipotesi d'una comune origine fisiologica del genere umano. E lo stesso vale dunque — sul piano spirituale e con le conseguenti relazioni ambientali — per la formazione dei popoli quali rappresentanti d'un mondo civile.

I singoli popoli sono gli elementi costitutivi d'una civiltà. Affinché una civiltà compia il suo sviluppo, è dunque necessario che i popoli che la costituiscono, siano tra di loro in contatto. Da questi contatti nascono i contrasti che danno lo specifico aspetto allo sviluppo della civiltà.

E come nell'uomo il processo dello sviluppo è legato ad un determinato giro di anni, così, con molta probabilità, anche lo sviluppo d'un mondo civile è costretto entro limiti temporali più o meno precisi che in certo qual modo costituiscono le sue età.

In teoria un popolo potrebbe anche compiere da solo — cioè senza alcuna interferenza da parte di altri popoli — lo sviluppo d'un mondo civile, poiché in esso sono contenute — sempre in teoria — tutte le possibilità d'un tale sviluppo, come nel ceppo sono contenute tutte le possibilità psicofisiche della razza. Ma è difficile — e si può escluderlo senz'altro — che un solo popolo abbia una costituzione psicofisica sufficiente ad assolvere un simile compito; esso, inoltre, dovrebbe vivere isolato, cioè non esposto ai contatti con altri popoli. Per non esaurirsi entro un limitato processo culturale, occorre che i popoli si rinnovino, ed appunto per questo è necessario che tra essi avvenga un'interfe-

renza, simile all'incrocio di sangue per il rinnovamento della razza.

Il passo dei diversi popoli è dunque irregolare, ed è per questo che le reciproche interferenze conducono alle più svariate combinazioni. In ogni formazione culturale appaiono inconseguenze ed incertezze, deviazioni e dispersioni, ed esiste sempre il periodo che lo sviluppo culturale sia spezzato o che, reso sterile, sia costretto ad esaurirsi. Si assiste così, nell'insieme d'un mondo civile, ad un continuo giuoco tra popoli, all'apparire di forze nuove accanto alle vecchie, alla loro trasformazione o alla loro fine, a sviluppi lunghi e difficili e ad altri che precipitano come meteore.

Tutto questo insieme di popoli dovrebbe condurre all'unità culturale, affinché in essa si concluda lo sviluppo del mondo civile. Ogni civiltà è definita nell'unità dello sviluppo. Lo sviluppo ha una sua « coscienza ». Nell'unità culturale raggiunta — che è la civiltà matura — questa coscienza si presenta compiuta.

La civiltà è un fenomeno organico, e un popolo ne fa parte in quanto attivamente ne segue lo sviluppo. Non interessa quindi se un popolo che fa parte d'un determinato organismo culturale, se ne distacchi in seguito o se altri popoli che non ne fanno parte, arrivano ad esservi compresi. Una civiltà forte può assorbire perfino altre civiltà, poiché né le civiltà si trovano sole sulla terra, né possono sfuggire alle innumerevoli combinazioni casuali.

Voler discernere le ragioni dell'ascesa o della discesa, della potenza o dell'impotenza dei singoli popoli o delle singole civiltà, è praticamente impossibile, non solo per la difficoltà di risalire alle prime origini degli sviluppi di essi, ma anche — e principalmente — per l'impossibilità di conoscere tutti i momenti che su di essi influirono durante lo sviluppo. Però in teoria la possibilità è data, poiché nell'analisi dell'organismo in atto nello sviluppo e nell'analisi dell'organismo esistente nell'ambiente si esaurisce ogni definizione dell'organismo. Lo sviluppo dell'organismo ci dà l'organismo nel tempo — cioè l'attività dell'organismo —, l'ambiente dell'organismo ci dà l'organismo nello spazio — cioè l'esistenza dell'organismo —:

esistenza e attività, i due momenti costitutivi dell'essere in genere — legati alle grandi coordinate del nostro mondo rappresentativo: lo spazio e il tempo — si riflettono nell'ambiente e nello sviluppo dell'organismo umano. E come l'attività che è data dall'esistenza ed insieme la costituisce, come il tempo che nasce dallo spazio ed insieme lo crea, così lo sviluppo spirituale trova nell'ambiente la sua origine ed insieme il suo mezzo d'espressione.

§ 195.

La civiltà occidentale si è sviluppata attraverso le vicissitudini dei molti popoli che l'hanno composta con le loro vite, e attraverso le interferenze che tra queste avvenivano; essa è oggi la potenza sociale predominante nel mondo. Le altre civiltà non hanno potuto resistere alla penetrazione delle sue forme. Ma in tale suo predominio non è lecito scorgere più che una superiorità accidentale. Tra le civiltà esiste uno scambio d'influenze come tra i popoli, e su di un piano mondiale è facile immaginare uno spostamento del massimo centro culturale dall'una all'altra di esse. L'attuale superiorità e l'espansione della civiltà occidentale potranno però costituire il momento decisivo per la fusione di tutte le civiltà in un solo ordine mondiale.

Lo sviluppo delle principali civiltà, oltre a procedere in modo analogo, avviene con approssimativa contemporaneità. All'alba della storia di tutti i popoli la civiltà che essi sviluppano è neolitica. I primi centri culturali sorgono più o meno nella stessa epoca. I primi popoli civili sorti sulla fascia temperata che va dal Mediterraneo verso oriente, dall'Egitto alla Cina, costituirono nel corso del quarto e terzo millennio il fondo culturale per le popolazioni nomadi provenienti dal nord e dal sud. Lo stabilirsi di queste in regioni più favorevoli alla loro vita portò alla formazione ed alla distribuzione sulla terra delle razze e dei popoli, come questi nelle loro linee fondamentali ancora esistono. Il risveglio culturale che segue a tale assestamento di popolazioni, appare contempo-

raneamente nei diversi complessi etnici. Così tra il VII e il VI secolo a.C. nascono la filosofia greca e quella cinese, il Buddha e i profeti d'Israele; Eraclito e Parmenide, Confucio, Laotse e Buddha sono quasi della stessa generazione. E le prime soluzioni pratiche miranti all'unificazione politico-sociale di queste zone culturali avvengono anche nello stesso tempo, tra il IV e il III sec. a.C.: l'impero di Alessandro Magno e il sorgere della potenza di Roma, il regno di Asoka e la dinastia T'sin. Non va dimenticato che la vita della specie umana, dal suo nascere alla sua fine, è legata ad un determinato periodo geologico e che perciò il fiorire dei suoi singoli rami si manifesta necessariamente entro un periodo di tempo circoscritto. Così l'unità culturale in cui si trova raccolta l'umanità intera, è il fine logico ed insieme naturale della vita sociale: essa rappresenta l'epoca di fioritura dell'albero umano.

Per esporre sinteticamente lo sviluppo di una civiltà ci riferiamo per ovvie ragioni alla civiltà nostra — la cosiddetta civiltà occidentale —, ma ogni altra civiltà si presterebbe ad una simile esposizione, almeno fino al livello culturale da essa raggiunto.

§ 196.

La nostra è la civiltà della razza bianca, ma non tutti i popoli che oggi la compongono, vi erano inclusi fin dalle origini: e il ritardo con cui il loro sviluppo si è iniziato, ancora si fa sentire. Anche diversi popoli di altre zone sono stati assorbiti dalla nostra civiltà. L'incrociarsi di popolazioni eterogenee risale oltre i tempi storici ed ha continuato fino ai tempi moderni. Dal Medioevo in poi gli elementi dominanti di questi incroci sono latini e germanici.

La nostra civiltà nasce nel Mediterraneo. In principio è circoscritta a pochi centri, poi si estende gradatamente su tutta la zona mediterranea. Con continue reciproche interferenze lega nuovi popoli al suo divenire, si avvantaggia delle loro possibilità, assorbe e trasforma altre civiltà.

A questa espansione culturale corrisponde l'unità politica di tutta la zona, unità che si realizza nell'Impero romano. I

popoli che sotto il nome di Roma si fondono in un solo mondo, apportano ciascuno il proprio contributo alla comune impostazione culturale senza alterarne l'indirizzo unitario. Come l'Impero che si considerava solo al mondo, circondato da popolazioni barbare, così la civiltà antica dominava incontrastata come se fosse l'unica civiltà esistente.

Il processo che doveva portare la civiltà antica all'espansione e poi alla continuazione oltre le forme raggiunte, maturò molto lentamente. Eppure la costituzione del mondo antico, per la ricchezza e per la varietà degli elementi che lo componevano, era tale da assicurare l'autonoma continuazione dello sviluppo incominciato. Il superamento della crisi del tardo Impero — crisi interna, costituzionale¹ — avvenne nel secolo tra Settimio Severo e Diocleziano, e l'impostazione della nuova fase culminò nell'epoca di Giustiniano. Ma il processo, benché lento e forse anche stanco, era normale, e questa normalità fu interrotta dall'invasione dei barbari. Con essa avvenne la grande crisi — accidentale e non costituzionale — del mondo antico, che rappresenta la crisi più importante della nostra storia.

Un gruppo di popoli d'un livello culturale ancora primitivo irrompe nel mondo mediterraneo spezzandone l'unità politica e causando per conseguenza lo sgretolamento e il deperimento di molte parti di esso e una stasi dello sviluppo. Per salvare la civiltà dalla catastrofe occorreva ricostruire l'unità culturale sulla nuova situazione creatasi ed includere il nuovo apporto etnico nello sviluppo. Ma affinché i popoli germanici partecipassero alla civiltà mediterranea, era necessario che superassero con un processo accelerato la distanza che separava il loro grado di cultura da quello del mondo civile in cui di prepotenza si erano introdotti. Tale processo durò quasi un mezzo millennio e terminò solo con il classicismo carolingio. Solo verso l'anno 1000 si può considerare la crisi superata.

In questo suo riprendersi si dimostra la grande vitalità e la forza della civiltà fondata dal mondo antico. Lo sviluppo è salvo, ma esce da questa crisi con una nuova fisionomia. La zona

¹ Il passaggio dalla fase *M* alla fase *D* del nostro schema *MDI* dello sviluppo della conoscenza empirica generica individualizzata.

culturale si sposta verso nord creando l'Europa del Medioevo e dell'età moderna. Il Mediterraneo passa in gran parte alla civiltà islamica, affine alla nostra per la sua derivazione dall'oriente ellenistico. Bisanzio resta un glorioso moncone.

L'unità del mondo antico era fondata sulla realtà effettiva d'un dominio *mondano*. Perciò il centro della civiltà mediterranea è stato il centro dell'Impero. Col Medioevo questa unità è sostituita dall'unità *sopramondana* che trova la sua espressione caratteristica nell'organizzazione religiosa della vita. Il centro ideale della civiltà è costituito dal papato e dal dominio temporale quale investitura divina. Ma tale unità *sopramondana* lasciava libero giuoco ai contrasti esistenti nella natura stessa dei singoli popoli, contrasti che condussero alla delimitazione delle loro singole individualità, e ne nacque il concetto dell'unità *nazionale* quale fondamento realistico dell'esigenza politica. Di conseguenza i centri culturali si trovarono distribuiti nelle capitali delle nazioni.

L'unità nazionale è la premessa all'unità *razionale* e *super-nazionale* dei tempi moderni. Ogni unificazione richiede la definizione dei suoi termini. Ogni distinzione nazionale ha senso solo se è considerata in rapporto a questa unità superiore che la comprende. La civiltà matura richiede un'organizzazione che abbracci tutti i popoli che la costituiscono, senza esclusioni e senza egemonie. Unico criterio è l'organizzazione secondo ragione del mondo civile nel suo complesso.

Questo è il problema che nel campo politico-sociale oggi si presenta alla nostra civiltà: ci troviamo al principio della fase in cui tutto il nostro sviluppo si dovrà definire. Come ogni principio, anche questo ha un carattere primitivo: ci serviamo di mezzi che con la spiritualità del compito spesso non si conciliano. Esiste il pericolo che contro le migliori intenzioni essi ci trascinino in situazioni dannose alla necessità del nostro essere, benché la nostra indubbia vitalità dia in proposito il miglior affidamento per il futuro.

D'altronde, anche se domani sarà compiuta l'organizzazione perfetta, i contrasti interni, gli squilibri, i diversi gradi di spi-

ritualità sussisteranno ancora. Disorganizzazione ci sarà sempre dove è presente la realtà empirica.

§ 197.

Non è però la potenza del dominio politico che decide del valore culturale d'un popolo. La civiltà si può avvantaggiare della forza materiale, e quasi sempre la sua diffusione ne dipende, ma non ne è la diretta espressione. Dove le circostanze portano un popolo ad un predominio politico, a cui per ragioni o di sviluppo o di carattere non corrisponde la sua forma spirituale, esso si serve generalmente di quella più evoluta d'un altro popolo.

Nell'insieme dello sviluppo culturale sembra che ogni popolo abbia il suo specifico compito da assolvere; si è perfino indotti a ricercare la logica della distribuzione di tali compiti, come se tra i diversi popoli vigesse un'economia culturale, per cui si spiegherebbero i vari aspetti dello sviluppo storico: cioè gli stili delle diverse epoche. Infatti, come aspetto dello sviluppo generale dello spirito, lo stile d'un'epoca dipende dall'incrocio del carattere d'un popolo col momento storico che gli si presenta. Ci sono momenti che risulteranno favorevoli all'esplorazione del carattere, altri meno o non lo saranno affatto. Nella circostanza favorevole quel popolo crea uno stile.

Voler definire il carattere dei singoli popoli è un'impresa difficile. Si può attribuire ai popoli latini uno spiccato senso naturalistico, ai popoli germanici una tendenza all'espressione astratta, si può parlare di realismo romano, idealismo greco, misticismo nordico ecc. ecc., ma non si esce da vaghe definizioni psicologiche che inoltre sono pericolose, perché si prestano a gravi svisamenti.

Risulta però evidente che, per es. in architettura, lo stile gotico è stato intimamente favorito dal carattere dello spirito nordico, come l'epoca del Rinascimento in moltissimi dei suoi aspetti da quello dello spirito italiano. Rapporti del genere si possono trovare per tutte le manifestazioni dello spirito (p. es. i rapporti tra l'empirismo, l'illuminismo e l'idealismo e la psico-

logia inglese, francese e tedesca). In speciali situazioni storiche i diversi popoli trovano dunque il modo di esprimersi più proprio, più consono alla loro conformazione psicologica: ma sempre è da tenersi presente che lo stile dell'epoca è soltanto la forma empirica di cui si veste lo spirito nel suo sviluppo¹.

Importa che lo spirito continui il suo sviluppo attraverso forme che solo in rapporto a tale sviluppo acquistano un senso preciso. Considerate per il loro valore estrinseco esse non sono altro che materiale grezzo per la considerazione storica. Questa le vaglia basando il suo giudizio sul livello di maturazione raggiunto dal suo *divenire*. Con lo sviluppo maturato si compie il giudizio storico che introduce alla fenomenologia.

Si è creduto di trovare la definizione della nostra civiltà nel razionalismo, inteso come conoscenza logica. Ma questa è implicita nell'attività spirituale, e quindi, se ci fossero civiltà anti- o a-razionali, esse non svilupperebbero per intero l'attività dello spirito. Per quanto perfetta si possa immaginare la loro conoscenza intuitiva — al punto da poter perfino sostituire in certo modo lo sviluppo della conoscenza logica — queste civiltà non potrebbero considerarsi normalmente compiute, perché il loro sviluppo resterebbe unilaterale.

D'altronde tutte le civiltà perseguono lo stesso fine. La certezza, il superamento del dolore, sono le idee che guidano ogni atto umano, e la via percorsa o da percorrersi può variare nella sua impostazione, ma resterà sempre tracciata dalla ragione col suo determinato sviluppo logico. Così l'aspirazione al sapere della filosofia greca e quella alla giustizia del pensiero ebraico, la ricerca della pace nel nirvana del Buddhismo e quella dell'amore per il prossimo del jen confuciano, sono tutti aspetti differenti dello stesso fenomeno. Conoscere l'esistenza per poterla dominare e superare, è un procedere per mezzo della ragione, come lo è il conoscerla per poterne accet-

¹ Per noi oramai lo stile gotico e la fase V_s dello sviluppo delle arti figurative, come il pensiero del Rinascimento e la fase I_b dello sviluppo della conoscenza empirica generica individualizzata, formano un solo concetto; ma si può benissimo immaginare una fase V_s che si presenti con uno stile non gotico, e una fase I_b che non coincida con le forme rinascimentali.

tare la legge o per distaccarsi dalla sua intima inconsistenza o per comprenderla e ricavarne il bene necessario alla vita dell'uomo.

Naturalmente, per ragioni intrinseche allo sviluppo spirituale stesso (cfr. § 111), nessuna delle civiltà può disporre del sapere logico necessario alla comprensione dell'esistenza fin quando non ha compiuto il suo *divenire*, così che durante il periodo del *divenire* il supremo sapere non può essere se non espressione della conoscenza intuitiva. Anche la nostra civiltà è giunta finora alle sue massime espressioni solo mediante la conoscenza intuitiva. Come abbiamo detto, nel *divenire* dello spirito una vera scienza non esiste, e la scienza che in quella fase ha pretesa di compiutezza, è arte (cfr. § 112).

§ 198.

Le conseguenze derivanti dalla posizione in cui ci troviamo, a cavallo del *divenire* e dell'*essere* della nostra esistenza culturale, sono evidenti per tutto il campo del sapere. L'impostazione fenomenologica che sola è in grado di rendere un quadro esatto dell'esistenza, diventa il fondamento di tutte le scienze, e ne abbiamo esposto le ragioni e il procedimento teorico. Tutte le scienze, senza eccezioni, sempre più si orienteranno in questo senso, e da relazioni sistematiche saranno unite nello stesso indirizzo verso il fine comune.

Le indagini di ogni scienza si svolgeranno seguendo l'ordine che abbiamo esposto (cfr. § 141): così risulterà lo sviluppo della forma esistenziale relativa a ciascuna di esse. E in dipendenza di questi sviluppi potrà procedere l'indagine delle scienze minori (cfr. § 127).

Per quanto riguarda gli sviluppi compresi nel mondo della forma, rimandiamo alle nostre considerazioni sulla fisica (cfr. §§ 58 seg.), che possono servire da inquadratura a ciò che ci sembra sia il compito delle scienze legate alla comprensione dell'esistenza, della massa e della materia. La scienza madre a cui si riferiscono tutte le scienze particolari di questo gruppo, è la fenomenologia della logica. Per le scienze legate alla compren-

sione del soggetto e dell'oggetto non è difficile intravedere, in base alle nostre esposizioni schematiche, il metodo che esse dovranno seguire. Necessariamente anche le indagini biologiche e fisiologiche e tutte le ricerche che vanno unite ad esse, troveranno con la sistemazione fenomenologica un più profondo senso.

Per le scienze legate alla comprensione del concetto — la fenomenologia dello spirito e le scienze che ad essa fanno capo — i nostri schemi sono esaurienti. Lo sviluppo dello spirito è reso nello schema *Mondo-Dio-Io* nel suo aspetto generico. L'indagine intorno al reale aspetto del nostro specifico sviluppo segue questa trama nella storia del nostro pensiero.

Il compito della ricerca fenomenologica è quello di riconoscere nei momenti dei vari sviluppi i momenti della teoria e il loro organico susseguirsi.

§ 199.

Nelle sue linee essenziali il quadro d'insieme della storia del pensiero rappresentata dalla nostra civiltà si prospetta nel modo seguente (cfr. lo schema *MDI* del § 122).

Impostazione del Mondo (M_I)

Il divenire della conoscenza incomincia con l'impostazione del problema della verità sulla realtà fenomenica, cioè: l'Io accetta il Mondo come realtà assoluta. Al dualismo inerente ad ogni forma conoscitiva e passivamente accettata dall'istinto, l'Io oppone l'indagine intorno all'oggettività empirica nella cui realtà assoluta vede inclusa anche la propria esistenza; tale indagine costituisce il primo passo verso la risoluzione del dualismo soggetto-oggetto in una sintesi superiore.

Il processo che conduce alla definizione dell'oggetto, rappresenta la prima forma ordinata di pensiero. La contrapposizione di Mondo e Io è superata mediante la spiegazione del Mondo. Il Mondo costituisce l'incognita da definirsi.

Il processo s'inizia con l'accettazione dell'oggettività empi-

rica come criterio assoluto per la spiegazione dell'esistenza e si sviluppa nei tempi preistorici attraverso le religioni naturalistiche. La spiegazione del fenomeno conduce all'organizzazione del molteplice che prevale nelle religioni primitive. L'organizzazione pone la realtà o in una materia prima alla quale possono essere ridotte la molteplicità e la varietà dei fenomeni — come presso i filosofi ionici —, oppure in un principio unico, immutabile, assoluto, esistente nella materia stessa — come presso gli Eleati ed i Pitagorei; Eraclito rappresenta il primo tentativo di sintesi delle due possibilità e prelude perciò a tempi molto posteriori (Aristotele) —. In tal modo appare, accanto ad un naturalismo materialistico incurante della razionalità dell'esistenza, un naturalismo idealistico contrastante con l'esistenza fenomenica, un dualismo quindi in cui si riflette ancora l'originaria contrapposizione dell'Io al Mondo: da un lato l'organismo del Mondo, dall'altro l'Io che lo vuol comprendere.

Ma poiché la comprensione non è possibile se non con la mente, il Mondo deve risultare razionalmente organizzato. Per definire il Mondo come realtà assoluta è quindi necessario che il pensiero — la ragione — sia messo in rapporto con la realtà oggettiva. Ne segue che la definizione sistematica della realtà oggettiva pone al suo principio il problema del pensiero logico.

Definizione del Mondo (M)

Il pensiero logico — il λόγος — al posto del senso intelligente regolatore della Natura — del νοῦς — si presenta per la prima volta in Parmenide (l'essere identificato col pensiero) e trova la sua esaltazione presso i sofisti. Ma col gravare esclusivamente sul problema della logica nel perseguire l'oggettività nella definizione dell'esistenza, si genera necessariamente il dubbio sul conoscibile. Lo scetticismo sofistico non può giungere ad un quadro chiuso dell'esistenza.

L'interesse speculativo rivolto esclusivamente al giudizio sulla posizione dell'Io come parte d'un Mondo oggettivo ma non conoscibile, fa però cadere l'accento dell'indagine sull'aspetto morale del problema. Così sul dubbio che è alla base del pensiero sofistico, poggiano i concetti socratici del bene e del

vero, concetti che continuano nell'idealismo platonico dove il Bene assurge al posto dell'idea suprema. Platone sviluppa il primo sistema razionalistico in base ai precedenti sofistici e socratici.

Accanto all'idealismo si afferma il materialismo rappresentato dagli atomisti. Questi si congiungono direttamente al naturalismo materialistico del periodo precedente, dal quale però si distinguono per la sistematicità, per quanto possibile scientifica, del loro procedimento. Tale loro derivazione spiega il pessimismo a cui tendono anche nel loro sistema più elaborato (Democrito): la materializzazione della Natura ignora l'Io che resta chiuso nell'oggetto. Ma proprio per la sistematicità scientifica con cui è portato fino alle ultime conseguenze, il materialismo costituisce la concezione parallela all'idealismo platonico. Materialismo e idealismo sono due aspetti d'una stessa tendenza: entrambi costituiscono un quadro compiuto del Mondo compreso come realtà assoluta. L'Io quale frammento della materia e l'Io quale riflesso della sostanza supermateriale delle idee non sono concetti di essenza opposta, poiché nel primo come nel secondo caso la conoscenza della reale esistenza è data nella definizione dell'oggetto.

La definizione oscilla dunque tra due poli, presentandosi o idealisticamente o realisticamente secondo che l'accento cade più sull'Io o più sul Mondo. In questa bipartizione si riflette il dualismo soggetto-oggetto che è il fondamento dell'attività spirituale stessa; e come questo contrasto è risolto solo in una sintesi superiore — e particolarmente nel concetto —, così anche i due aspetti della definizione del Mondo non trovano una soluzione se non in una definizione che li comprende entrambi. Da soli, ciascuno di essi lascia non precisato uno dei termini del problema: l'idealismo la realtà empirica dell'esistenza, il realismo la razionalità dell'Io pensante.

La definizione in cui si compongono queste due tendenze, è offerta dal sistema aristotelico. Aristotele ricondusse la realtà dalle idee alle cose senza compromettere il fattore razionale. Il compito regolatore che Platone vedeva «oggettivato» nelle idee, è lasciato ad un'attività razionale assoluta: principio metafisico dell'oggettività, oggettività essa stessa, che risulta come

forma nella materia. In questo modo la teoria dell'esistenza come oggetto empirico trova la sua espressione definitiva.

Relativizzazione del Mondo (M_D)

La definizione dell'esistenza nell'opera di Aristotele chiude il periodo costruttivo teorico del pensiero antico iniziatosi con Parmenide. Assistiamo nel periodo seguente alla svalutazione — alla critica — dell'esistenza come oggetto empirico, dovuta all'insorgere dell'Io contro questa definizione che non è in grado di soddisfare il suo bisogno metafisico. L'Io si oppone al Mondo negando la consistenza o la conoscibilità della realtà oggettiva.

Così la sintesi aristotelica si dissolve di nuovo, e riemerge il dualismo soggetto-oggetto. Il fondo della speculazione filosofica resta determinato dall'oggettività empirica, ma da essa si distaccano due tendenze, l'una soggettivistica, l'altra oggettivistica, che nelle loro forme estreme, esasperate, si presentano come misticismo e scetticismo.

Le concezioni del periodo ellenistico sono chiuse tra questi estremi che riflettono ciascuno a modo suo il dubbio sulla definizione dell'esistenza come oggetto empirico: dubbio che sorge dalla coscienza dell'insufficienza della teoria sul piano pratico. Infatti, i valori pratici che Platone ed Aristotele facevano dipendere dai valori teorici, diventano ora i valori principali. L'interesse speculativo si sposta dalla logica e dalla metafisica all'etica.

Ma la relativizzazione della conoscenza impostata sulla oggettività empirica contiene il postulato d'un'oggettività trascendentale. Sia il materialismo puro dell'epicureismo, privo di finalità e intelligenza, sia il sapere relativizzato dello scetticismo postulano in ultima analisi il concetto d'una realtà non fenomenica che superi e condizioni il Mondo: concetto che ancora è contenuto soltanto come una richiesta imprecisata nel pessimismo di queste correnti filosofiche. Il panteismo materialistico dello stoicismo è l'unica forma speculativa che tenta di trarre un sistema razionale dalla relativizzazione della realtà oggettiva.

L'elemento trascendentale si preannunzia invece nelle ten-

denze mistiche affioranti già nello stoicismo e dovute sia all'impostazione critica, sia a quella morale, che insieme caratterizzano tutta la filosofia postaristotelica e che in primo luogo impongono la reazione alla ragione quale criterio di verità (il misticismo religioso). Ma la formazione del concetto di Dio come oggettività trascendentale avviene solo nel III sec. Prima di Plotino esso ricorda piuttosto l'intelligenza cosmica del primitivo pensiero religioso; la sua determinazione dogmatica, specie quella del Cristianesimo dei primi secoli, è la veste che lo dovrebbe rendere accetto alle esigenze spirituali dell'epoca. Ma principalmente è concepito come pura astrazione, come principio metafisico simile all'idea suprema di Platone. I neopitagorei e, più tardi, i neoplatonici rappresentano questo indirizzo; l'idealismo assoluto di questi ultimi è il vero iniziatore alla generazione dell'oggetto trascendentale come unica e assoluta realtà.

Nel lungo periodo che va dal III sec. a.C. al III sec. d.C., da Aristotele a Plotino, dagli stoici ai Padri della Chiesa, si assiste dunque alla relativizzazione del Mondo attraverso un elemento negativo, disgregante, in cui si rivela il futuro elemento costitutivo della definizione dell'esistenza: Dio, cioè l'oggettività trascendentale.

Impostazione di Dio (D_M)

Impostando il problema della verità sulla realtà metafisica, l'Io (che s'identifica col Mondo) accetta la realtà assoluta di Dio come criterio per la conoscenza della verità: alla relativizzazione del Mondo — dell'oggettività empirica — l'Io oppone l'indagine intorno all'oggettività trascendentale e riferisce alla realtà assoluta di essa la relatività del Mondo e di se stesso che nel Mondo è compreso. La relativizzazione del Mondo aveva creato un dualismo Mondo-Dio (supermondo), in cui l'accento gravava sul Mondo. Nella nuova impostazione l'accento si sposta dal Mondo a Dio: la posizione s'inverte. Il dualismo Dio-Mondo è superato mediante la spiegazione di Dio. Dio costituisce l'incognita da definirsi.

Il processo che conduce alla definizione, s'inizia con l'accettazione empirica dell'oggettività trascendentale come criterio

assoluto per la spiegazione dell'esistenza, accettazione risultante per necessità intrinseca dalla situazione negativa creatasi nel periodo precedente.

Si può giungere per due vie alla spiegazione dell'esistenza attraverso la definizione della realtà trascendentale: impostandone l'accettazione non sulla persuasione razionale, ma sulla fede, oppure cercandole una definizione logica. Il primo modo rappresenta la posizione realistica incurante della razionalità del pensiero umano e perciò essenzialmente identica al materialismo che combatte (v. il realismo di Tertulliano); il secondo modo rappresenta la posizione razionalistica che per l'indirizzo trascendentale dell'impostazione è portata a riallacciarsi all'idealismo platonico. Il dualismo oggetto-soggetto riappare anche in questa situazione: l'organizzazione divina da un lato, dall'altro la necessità per l'Io di ottenerne la spiegazione. La rivelazione mistica e la definizione razionale costituiscono i due termini tra i quali si muove l'impostazione dell'oggettività trascendentale. E dato che la prima conseguenza dell'abbandono dell'oggettività empirica come base dell'esistenza a favore d'un'esistenza che la trascende, è la sostituzione del *credere* al *sapere*, e poiché la realtà metafisica — Dio — è posta diversa e staccata dalla realtà fenomenica e superiore ad essa, quale unica e assoluta realtà, l'accento di ogni spiegazione, sia mistica che razionale, cade sul concetto di Dio, prima accentuando la divisione tra Dio e Mondo, in seguito tendendo a superarla nella definizione di Dio.

Con la spiegazione del rapporto tra ragione e rivelazione s'inquadra il nuovo concetto. Esso si sviluppa nell'idealismo assoluto del neoplatonismo. La trasformazione fondamentale subita dall'idealismo antico per opera di Plotino consiste nella sostituzione dell'oggettività trascendentale all'oggettività empirica, di Dio al Mondo: e proprio questa trasformazione segna la creazione del concetto Dio. Esso non è più lo stesso Mondo animato dello stoicismo, ma il non-essere, opposto e superiore all'essere.

Il primo sistema organico basato sul dualismo Dio-Mondo è quello di S. Agostino, dualistico, dogmatico e razionale insieme, nato dall'idealismo neoplatonico e dal realismo della dog-

matica cristiana (Dio al di sopra della materia da lui creata). In esso si fa già sentire la necessità d'una spiegazione razionale dell'oggetto della fede, con cui il dualismo possa essere superato. Lo sviluppo di questa tendenza conduce alla definizione di Dio ed avviene soltanto dopo i secoli di stasi del primo Medioevo.

Definizione di Dio (D)

Scoto Eriugena ci dà il primo tentativo di definizione di Dio e con esso del Mondo concepito come elemento della sostanza divina. La posizione dello Scoto al principio della nuova era ha del precursore e dell'eclettico, formazione spirituale caratteristica per l'epoca carolingia che, nonostante il primitivismo della sua impostazione, ha un sapore eminentemente classicistico. Fondamentale per la concezione dello Scoto è il razionalismo d'origine neoplatonica, che frammisto ad elementi mistici, anch'essi desunti dal passato, serve a spiegare la fede con la ragione e ad eliminare la separazione esistente ancora tra Dio e Mondo. La tendenza è panteistica, ed in ciò si rivela il dilemma che è intrinseco alla definizione dell'oggettività trascendentale e che si precisa nell'antagonismo tra realisti e nominalisti.

Il grande lavoro intorno al rapporto fra la trascendenza e la realtà mondana nella questione degli universali e dei particolari non è altro che la ricerca dell'unità assoluta in Dio di Dio e Mondo. Realisti e nominalisti difendono la stessa causa — un'immanenza del Mondo in Dio — e si distinguono soltanto per l'opposta considerazione dell'elemento razionale.

I realisti che continuano a perseguire la causa razionale sulle tracce dell'idealismo platonico (S. Anselmo dà la prima definizione di Dio con procedimento razionale), tendono necessariamente — perché costretti dall'oggettività empirica dei « particolari » — ad una forma di panteismo, affine al misticismo (S. Bernardo di Clairvaux) che ne combatte il carattere dialettico ma non la sostanza, poiché perseguendo la concezione di Dio come elemento assoluto in cui è assorbito il Mondo, si oppone soltanto al procedimento razionalistico, rappresentando così

l'espressione negativa della stessa tendenza: l'espressione empirica. Soltanto il superamento della tendenza idealistica attraverso il razionalismo rifattosi aristotelico (S. Tommaso) conduce alla fede razionalmente circoscritta e precisata, cioè al sistema definitivo dell'unità dell'esistenza in Dio.

La posizione dei nominalisti ripete su di un nuovo piano quella del materialismo antico. Il razionalismo impostato oggettivamente e portato alle conseguenze estreme, invece di superare il dualismo Dio-Mondo nella definizione di Dio, ne approfondisce ancora la divisione, e resta pertanto ai nominalisti solo l'evasione mistica per congiungersi alla trascendenza. Una valorizzazione dell'Io in opposizione a Dio non può avvenire in epoca di essenza teistica, ma sorge soltanto dopo la relativizzazione della spiegazione dell'esistenza in base all'oggettività trascendentale. In epoca teistica una tendenza materialistica ricondurrebbe a situazioni da tempo sorpassate (p. es. al panteismo materialistico degli stoici). Ed è questa la ragione per cui la corrente nominalista di Roscellino ed Abelardo, conformandosi all'indirizzo trascendentale dell'epoca, si salva nell'idealismo platonico. La concezione dei nominalisti non raggiunge la sua piena importanza se non nell'umanesimo quattrocentesco. Nel Medioevo essa rappresenta soltanto la tendenza che, nella spiegazione di Dio, pone l'accento sul Mondo, in contrasto con la tendenza dei realisti, che pone l'accento sull'Io; e nel perseguire la definizione di Dio è costretta ad affidare il superamento del dualismo Dio-Mondo non più alla ragione, ma al fattore mistico. Razionalismo e misticismo sono due aspetti del pensiero scolastico, che si richiamano vicendevolmente. Tra la ragione in servizio dell'irrazionale e la mescolanza sentimentale di Dio e Mondo si muovono le forme non ancora mature della definizione di Dio, la quale solo nella sintesi tomistica arriva a compiersi interamente.

La posizione di S. Tommaso rispetto alle correnti rappresentate dal realismo e dal nominalismo è simile a quella di Aristotele nei riguardi dell'idealismo e del materialismo della filosofia antica, ed a quella di Kant nei riguardi del razionalismo e dell'empirismo dell'epoca moderna. Nell'epoca di ciascuno di essi confluiscono le due fondamentali tendenze che, miranti alla stessa

definizione, procedono però per vie opposte, o accentuando più il lato soggettivo o più quello oggettivo del loro specifico problema dell'esistenza.

L'opposizione al tomismo continua sulla linea dell'opposizione nominalista a S. Anselmo e si manifesta con un razionalismo intransigente, anch'esso precursore del Quattrocento e quindi, per le ragioni già valevoli per il nominalismo, tendente anche al panteismo (cfr. in proposito la posizione di Roger Bacon); maggiore importanza ha però l'opposizione mistica (S. Francesco, S. Bonaventura) che contrappone l'unità dell'esistenza in Dio raggiunta attraverso la grazia e l'amore (quindi non l'annientamento, ma la sublimazione dell'esistenza nell'estasi) alla definizione razionalistica.

Relativizzazione di Dio (D_1)

La critica alla concezione dell'esistenza imposta sull'oggettività trascendentale prende l'avvio da quei punti in essa contenuti che concedono all'Io una posizione particolare di fronte ad ogni altro concetto. Infatti, portati sul terreno preparato dal nominalismo, il principio tomista dell'individuazione e l'accentuazione della volontà da parte della corrente mistica preparano la netta separazione della ragione umana dalla speculazione teologica e la messa in evidenza dell'Io, non però attraverso una nuova impostazione del problema dell'esistenza, ma soltanto come critica al sistema teologico razionale, poiché né un Duns Scotus né un Occam intendono rovesciare la posizione dominante di Dio a favore dell'Io: il soggetto rimane concepito in assoluta dipendenza dell'oggetto trascendentale. La critica al razionalismo e il risalto dato alla volontà contengono potenzialmente nel loro atteggiamento negativo il postulato del concetto d'un'esistenza che ponga l'oggetto sia empirico che trascendentale, così che con essi si può considerare iniziata la crisi della filosofia medioevale, ma non il principio d'una nuova concezione.

Sotto il peso di questa critica l'unità della filosofia medioevale si scinde in due tendenze che sotto forme diverse esprimono lo stesso dubbio sulla definizione teologica e razionale dell'esistenza. Nominalismo e misticismo assumono così un nuovo significato.

Escludendo il raggiungimento dell'unità in Dio per via razionale, essi preparano l'introduzione all'elemento soggettivo. Con la negazione della conoscibilità razionale della realtà trascendentale l'Io non solo si oppone a Dio ma anche al Mondo che, nella definizione di Dio, in esso era stato risolto.

Tale è la relativizzazione della conoscenza basata su Dio provocata dalla scomposizione della sintesi tomista. Ma il vuoto che si apre tra l'Io da una parte e Dio comprendente il Mondo dall'altra, nessuno tenta di superarlo impostando una nuova spiegazione sistematica sul mutato valore dell'Io: il fondamento di ogni speculazione resta l'unità dell'esistenza in Dio.

Le sole due possibilità che si prestano al superamento di tale vuoto, consistono quindi o nello spingere il razionalismo all'estremo separandolo da ogni trascendenza e attribuendo tutto ciò che la riguarda ad un piano indiscutibile, dogmatico e pratico — ed è questa la tendenza oggettivistica —, o nel liberarsi dal problema razionalistico rifugiandosi nel misticismo — ed è questa la tendenza soggettivistica —. Sono essi i due aspetti della stessa tendenza che si può chiamare individualizzante, e la loro affinità risulta dal fatto che entrambi si convertono in un panteismo neoplatonico in cui tentano di salvare l'unione in Dio (cfr. Raimondo Lullo come esponente del razionalismo assoluto e Mastro Eckart come esponente di questo specifico misticismo).

Impostazione dell'Io (I_D)

Col Quattrocento avviene l'impostazione del problema della verità sulla realtà spirituale, cioè l'Io accetta la propria realtà come criterio per la conoscenza della verità. Alla relativizzazione dell'oggettività trascendentale l'Io oppone l'indagine intorno alla soggettività riferendo alla realtà assoluta di questa la relatività di ogni oggettività.

La relativizzazione di Dio aveva creato un dualismo Dio-Io nel quale l'Io era contenuto come postulato d'un criterio che superasse l'oggettività trascendentale e con essa anche l'oggettività empirica. La nuova impostazione inverte questo rapporto: l'Io

diventa l'elemento principale, l'incognita da definirsi per la spiegazione dell'esistenza. Come incognita — e particolarmente come valore posto ed accettato ma non ancor adefinito — non supera però il dualismo che continua a presentare l'Io in opposizione a Dio; soltanto che questa opposizione non è più l'espressione dell'insufficienza della concezione «teistica» e quindi di carattere negativo e critico, ma l'espressione con la quale avviene l'impostazione «individualistica» e perciò di carattere positivo e costruttivo. Essa è la diretta filiazione del nominalismo medioevale.

Il processo di definizione dell'Io s'inizia nell'Umanesimo con l'accettazione della soggettività come criterio per la spiegazione dell'esistenza concepita sempre in rapporto a Dio, cioè nella forma tramandata dal Medioevo. L'Umanesimo si trova di fronte a due modi di definizione della realtà spirituale: il primo s'impone sull'essenza razionale dell'Io e rappresenta così la tendenza idealistica che accentua il lato soggettivo della definizione; il secondo include l'Io nella realtà empirica del Mondo e rappresenta la tendenza materialistica che accentua il lato oggettivo della definizione. Sono questi modi i due aspetti della tendenza diretta all'affermazione della natura umana e riflettono l'originaria contrapposizione del soggetto all'oggetto. La corrente soggettivistica si riallaccia all'idealismo platonico ed appare col teismo umanistico, più letterario d'altronde che filosofico (Pico della Mirandola, Marsilio Ficino), in cui la forma spirituale — l'idea — diventa Dio, o sconfina attraverso il panteismo neoplatonico nel misticismo (tutto il movimento platonico del Quattrocento, se non è espressione letteraria, è in fondo neoplatonico). A questa corrente soggettivistica platoneggiante si contrappone il razionalismo aristotelico della corrente oggettivistica. Esso appare nell'immanenza del panteismo degli averroisti (Andrea Cesalpino) e nel materialismo individualistico degli alessandrini (Pomponazzi). Che l'idealismo e il materialismo si presentino sotto aspetto panteistico, che il razionalismo puro — apparentemente più consono all'indirizzo individualistico dell'epoca — non sorga se non molto più tardi e non appaia ancora se non nelle forme d'un eclettismo scettico, è la logica conseguenza dell'impostazione ancora dualistica con la posizione soggettiva da un lato e

il riferimento dell'esistenza oggettiva a Dio dall'altro. L'unità in Dio predomina ancora nella concezione dell'esistenza.

Tutte queste correnti hanno in comune la ricerca nell'Io della spiegazione dell'esistenza e sboccano nelle grandi affermazioni rinascimentali dell'individuo di fronte alla Natura. Così il misticismo che nel Medioevo rappresentava la fuga dal Mondo in cerca di Dio, nel Quattrocento identifica il Mondo con l'Io e lo eleva ad immagine di Dio. Così nel panteismo e nel materialismo dell'Umanesimo sorge e si delimita l'Io, il microcosmo in cui trova spiegazione l'esistenza del Mondo e di Dio. Da qui si sviluppano le concezioni naturalistiche e scientifiche del Cinquecento, a cui fanno corona nel campo più strettamente filosofico un eclettismo empirico (Vives, Nizolio) e scettico (Montaigne, Charron, Sanchez) e, nel campo morale e pratico, l'interesse per la fede soggettiva e la libertà del pensiero (la Riforma), per la libertà civile e il diritto naturale (Machiavelli, Grozio).

Scienza e metafisica, natura e spirito sono i termini tra cui si agita il pensiero del Rinascimento. Già nel Cusano — il cui nome apre il periodo dell'impostazione dell'Io — si trova, seppure in forma primitiva, il panteismo neoplatonico e il misticismo uniti alla tendenza scientifica: infatti, a lui risale il misticismo naturalistico di Paracelso, Agrippa e Böhme. Ed anche i grandi nomi del naturalismo cinquecentesco — Telesio, Patrizi, Bruno, preceduti da Cardano — sono ancora legati al riferimento metafisico e non riescono a svincolare l'Io dalla Natura deificata. Il materialismo di Bernardino Telesio, il panteismo di Giordano Bruno non potevano condurre se non a sistemi fantastici o astrusi (cfr. il manierismo nell'arte); essi non raggiungono ma soltanto preannunziano la definizione dell'Io, che avviene col passaggio all'analisi del pensiero stesso. Il primo sistema gnoseologico è di Campanella.

Definizione dell'Io (I)

L'organizzazione dell'esistenza mediante la definizione dell'Io si profila con la concezione gnoseologica di Campanella, ancora platonico e legato alla spiegazione di Dio, e col problema del metodo di Bacone, che rappresenta il sistema naturalistico

rinascimentale compiuto: un empirismo rivolto solo alla spiegazione della Natura.

La definizione dell'Io si persegue in due modi che, come in tutte le definizioni precedenti, rappresentano i due aspetti soggettivo ed oggettivo d'un'unica tendenza. Quando l'accento grava sull'aspetto soggettivo del problema, la spiegazione dell'Io si manifesta col razionalismo; con l'empirismo, quando l'accento grava sul suo aspetto oggettivo. Per entrambe le correnti l'Io è il criterio fondamentale sul quale poggia la teoria dell'esistenza e nel quale è data la ragione dell'oggettività sia empirica che trascendentale. E poiché la sola realtà è la realtà spirituale e non più quella fenomenica o metafisica, tutte le indagini mirano alla spiegazione dell'Io. Il procedimento soggettivistico — il razionalismo — si attiene all'Io in quanto pensa, cioè al pensiero stesso, quello oggettivistico — l'empirismo — all'Io in quanto sente, cioè all'origine ed alla ragione d'essere del pensiero.

Con Cartesio l'Io si presenta per la prima volta chiuso in un sistema come fondamento dell'essere, e il pensiero diventa principio di ogni realtà. L'esistenza al di fuori dell'Io non interessa se non in relazione con tale soggettivismo. Il Mondo esiste solo in rapporto alle possibilità conoscitive dell'Io. L'indagine intorno al Mondo conosciuto conduce però ad un nuovo dogmatismo — e particolarmente ad un'espressione panteistica — che si conserva anche nell'ulteriore svolgimento del razionalismo.

Alla critica cartesiana delle cognizioni si contrappone Locke, con la critica della conoscibilità, cioè della facoltà conoscitiva stessa, critica basata sui precedenti empirici e materialistici di Bacone e Hobbes. Attraverso questa indagine l'Io resta completamente isolato, e la filosofia non ricerca più l'organizzazione sistematica dell'esistenza, ma diventa norma e legge dello spirito.

Il razionalismo (Cartesio, Spinoza, Leibniz) come indagine di ciò che l'Io può conoscere, sviluppa la spiegazione dell'Io entro un sistema in cui la realtà è ridotta e subordinata ad un unico principio razionalmente determinante. L'empirismo (Locke, Berkeley, Hume) compie invece il processo della critica delle

possibilità conoscitive fino a raggiungere la completa fenomenizzazione dell'esistenza e il più radicale scetticismo nella definizione dell'Io.

Tra razionalismo ed empirismo si salvano solo la coscienza della propria personalità e il razionalismo congenito al pensiero, che sono i due momenti per i quali è circoscritta l'essenza dell'Io e che separatamente considerati offrono la base al futuro sviluppo materialistico (attraverso l'Io empirico) ed a quello idealistico (attraverso il pensiero). Considerate invece unitamente, come componenti d'una sintesi nella quale s'integrano a vicenda, le due concezioni si trasformano nella definizione compiuta dell'Io e con esso dell'esistenza in genere. L'indagine intorno all'Io quale unico ed assoluto fondamento della conoscenza dell'esistenza — la teoria dell'esistenza come soggetto (realtà spirituale) — si compie nell'opera di Kant.

Soltanto la spiegazione compiuta dell'Io rende possibile una spiegazione dell'esistenza. Ma l'interesse per il Mondo che così rinasce, pone l'Io nuovamente in un rapporto dualistico con esso. Nella ricostruzione dell'oggetto in base alla definizione del soggetto si discioglie la sintesi kantiana per relativizzare anche il soggetto nel concetto già relativizzato dell'oggetto.

Relativizzazione dell'Io (I_M)

La critica alla teoria dell'esistenza come soggetto prende le mosse dal momento oggettivo contenuto nella teoria come incognita non definibile (la cosa in sé del sistema kantiano). La spiegazione dell'esistenza attraverso l'Io può avvenire attraverso l'indirizzo idealistico e l'indirizzo materialistico, secondo che si accentui l'aspetto soggettivo o quello oggettivo del problema, e sempre rappresenta la relativizzazione della conoscenza basata sull'Io. Negando il valore assoluto alla realtà spirituale l'Io si oppone a se stesso, cioè all'organizzazione dell'esistenza in riferimento ad una realtà spirituale di valore assoluto.

L'idealismo del primo '800 costituisce il passaggio dalla definizione dell'Io alla sua relativizzazione mediante la spiegazione del Mondo: e questo, benché sia l'esaltazione del soggettivismo, dato che sposta il centro della speculazione filosofica dall'Io al

rapporto tra l'Io e il Mondo. Con l'idealismo la gnoseologia diventa una metafisica, le forme del sapere si identificano con quelle dell'essere, il reale col razionale. Il razionalismo trova così la sua più rigida formulazione, e il sistema che se ne vale — da Fichte a Hegel —, imposta tutta l'esistenza sulla soggettività in modo che il Mondo risulti l'Io fenomenizzato. Ne deriva la considerazione storica e cioè il rapporto tra l'Io e il Mondo, nel suo divenire. Il Mondo, prima considerato oggetto dell'attività dello spirito, diventa poi lo svolgimento logico dell'idea. La storia della filosofia è il divenire dell'autocoscienza.

Al Mondo quale manifestazione del soggetto si oppone l'altro aspetto del rapporto Io-Mondo, in cui la distinzione del reale dal razionale, valevole per la definizione dell'Io, è sviluppata in modo da circoscrivere le possibilità razionali entro limiti imposti dall'irrazionalità del reale (Jacobi, Schopenhauer, Herbart). Così il rapporto idealistico tra spirito e materia è capovolto: naturalismo e positivismo trasformano in senso materialistico lo svolgimento storico hegeliano e, in opposizione al soggettivismo spinto dell'idealismo, conducono a ciò che sul piano della relativizzazione del soggetto rappresenta l'esaltazione dell'oggetto.

La filosofia dell'800 si muove tra queste due posizioni estreme, e nel loro insieme avviene il processo di relativizzazione della conoscenza basata sull'Io. L'Io viene a trovarsi incluso nella relatività del Mondo oppure include il Mondo nella sua relatività. Ed appunto da questa situazione nasce il concetto d'una verità che superi quella basata sull'Io e, per mezzo di esso, sul Mondo, d'una situazione esistenziale che trascenda soggetto e oggetto e pertanto l'esistenza stessa in tutte le sue forme.

Questo concetto — che più che un concetto è un postulato — si forma nella posizione critica di diverse correnti in cui l'idealismo appare corretto dall'esperienza positivista e dal procedimento scientifico e matematico sottoposto anch'esso ad un'analisi che lo riduce entro limiti non osservati dalle concezioni materialistiche. In tali correnti è evidente la tendenza ad identificare, in base ad una forma nuova di conoscenza, la mente con la Natura, l'Io col Mondo. Passando per varie espressioni più o meno di rinuncia (il criticismo neokantiano, Blondel, Bergson),

questa tendenza si concreta nelle opposte concezioni moderne del realismo e dell'idealismo.

La posizione immanentistica dell'idealismo, portata alle ultime conseguenze, contiene in sé l'affermazione d'una realtà superiore a quella d'un puro soggettivismo. L'analisi del pensiero quale unica forma dell'esistenza si risolve nel « pensiero concreto » — la realtà superiore — che nella sua attualità s'inalza sulla relatività — l'inconsistenza — sia del soggetto che dell'oggetto.

A questa posizione si contrappone il realismo che, sebbene parta dal determinismo delle concezioni empiriche ed evoluzionistiche e dalle esperienze della fisica moderna, è di essenza anti-materialistico e introduce nella posizione oggettivistica una verità superiore — il « riferimento trascendentale » — da cui soltanto può derivare un ordine al quadro dell'esistenza.

Tanto in un modo quanto nell'altro l'Io risulta messo in rapporto d'identità col Mondo ed insieme con esso in rapporto di dipendenza da una realtà che entrambi li supera: in una situazione d'immanenza nell'idealismo, di trascendenza nel realismo. La relativizzazione del pensiero si presenta nella coscienza di questa unità Io-Mondo e della sua assoluta relatività.

Nella filosofia moderna è evidente la volontà più o meno confessata da dissolvere ciò che fin ora è stata il fondamento di ogni filosofia, cioè la *ratio*. Lo scetticismo che ne consegue, rende inutile ogni esame logico della realtà. Eppure tutte le correnti senza eccezione cercano di uscire da questa negatività: il materialismo e l'astrattismo dell'oggettivismo puro, come l'irrazionalità in cui si disperde il soggettivismo. Dall'indeterminatezza in cui sono giunti i « matematici » (Russell, Wittgenstein, Carnap) e dal « nulla » degli esistenzialisti (Heidegger, Sartre) vediamo staccarsi la convinzione che in campo filosofico il razionale e l'irrazionale da soli non risolvono niente. E si osserva un avvicinarsi e un integrarsi delle tendenze opposte: la contrapposizione oggettivismo-soggettivismo si fa complementare e conduce ad una simbiosi in cui lentamente prende radice il pensiero dal quale potrà partire lo sviluppo futuro.

Assistiamo oggi all'elaborazione di una concezione unitaria

dell'esistenza, non più basata su naturalismo e psicologismo, ma sviluppata nell'indagine morfologica della struttura interna, essenziale, costitutiva dei fenomeni. Al passato appartengono pertanto le filosofie che davanti alla relativizzazione della logica si ritirano in posizioni di scetticismo — puro e mistico — oppure accettano un materialismo che porta anch'esso allo scetticismo, quando non diventa un ottimismo volgare. Il vuoto davanti al quale finiscono di trovarsi tanto gli esistenzialisti quanto i « matematici » — neorealisti e neopositivisti — rappresenta il capitolo finale di un'epoca di dispersione: di quest'epoca in crisi che tuttora è aperta, benché anche in queste forme estreme di oggettivismo e soggettivismo non manchino i segni della simbiosi di cui si è detto (Reichenbach, Husserl e lo stesso Russell).

Caratteristica per tutte le tendenze di oggi è la ricerca d'un appoggio scientifico, il più delle volte nella fisica e nelle matematiche, non come nel passato nelle scienze naturali. La scienza più astratta e più strutturale, la logica matematica, s'inserisce — non sempre compresa — in quasi tutte le speculazioni filosofiche. Alla psicologia, e più esattamente alla psicoanalisi, si appoggia invece l'esistenzialismo che — insieme col materialismo storico marxista — rappresenta l'ultima espressione del naturalismo psicologico ottocentesco.

La fisica moderna come anche la logica matematica hanno influito fin ora più in senso di accentuato scetticismo che come rivalutazione delle possibilità spirituali. L'applicazione delle astrazioni matematiche nelle speculazioni filosofiche ha creato l'isolamento del pensiero, staccandolo dalla realtà dei fatti. Alla filosofia non si addice l'astrattezza logico-matematica che ha un concetto dell'esistenza diverso da quello filosofico: per essa « esistenza » non significa altro che « assenza di contraddizione », mentre per la ricerca filosofica, per quanto essa si muova nell'astratto, l'esistenza è viva e vissuta, un'esistenza oggettiva nella sua soggettività.

Esemplificativo per questa tendenza che si ispira al modello matematico, è lo strutturalismo. Le sue astrazioni offrono una base valida per gli studi attuali, ma l'isolamento nel concetto astratto non ne è soltanto una logica conseguenza, bensì

è lo scopo stesso di queste analisi a base di segni, codici e simboli convenzionali. Il suo *Ur-codice* — la matrice originaria di ogni forma esistenziale — è la « struttura non strutturata », pre-esistenziale, cioè « non-esistente ».

Lo strutturalismo sa di questa estraneità alla realtà e quindi della difficoltà di porsi a fondamento dell'esistenza, se non è collegata ad essa per qualche verso. Ed è così che contrappone e sottopone al pensiero strutturale (sincronico) il pensiero seriale (diacronico) che alla staticità della struttura fa seguire il dinamismo della creazione nel tempo, continuando pertanto il dualismo soggettivismo-oggettivismo.

In questo modo il problema non si risolve, perché è posto male: non si tratta dell'opposizione di due posizioni distinte — la struttura astratta e il fenomeno reale —, giacché nell'esistenza *la struttura è fenomeno*. La struttura — che poi corrisponde alla nostra forma pura (cfr. § 113) — non è se non *in atto*, e per essere in atto va compresa in rapporto a categorie determinanti l'attività. Quale fenomeno, la struttura entra nel divenire dell'esistenza: essa conta soltanto nell'esplicazione temporale, altrimenti non è che un « giuoco » come, appunto, il suo modello logico-matematico. Gli strutturalisti che si oppongono alla « storicità » fenomenologica, potrebbero trovare nel teorema di Goedel — l'ultima definizione fondamentale della logica matematica — la *gradualità* (che è temporalità) nella formazione strutturale, nonché l'apertura alla trascendenza.

Lo strutturalismo presenta con particolare evidenza la situazione che — in modi diversi — attualmente predomina: situazione piena di contrasti, nella quale lo spirito chiede che venga spezzato il blocco irreali in cui si sente chiuso. Ciò nonostante è proprio dal metodo analitico della logica matematica e del suo discendere alle radici di ogni vera deduzione, che parte la ricerca d'un fondamento razionale, sul quale possa risolversi in unità il dualismo soggettivistico-oggettivistico. L'essenza del pensiero matematico risponde infatti nella sua nudità alla ricerca delle forme essenziali dell'esistenza. La filosofia ne ricava il modello per il suo metodo d'indagine.

In questa situazione s'inserisce la fenomenologia husserliana. Essa è stata la spinta originale per il rivolgimento avve-

nuto nelle analisi di tutte si può dire le scienze: spesso mal interpretata, spesso anche attaccata per la sua intima antinomia, ma sempre presente in modo palese o nascosto quale fondamento logico di ogni deduzione filosofica.

L'analisi strutturale è necessariamente limitata al fenomeno oggettivo, cioè ai limiti che sono imposti dal soggetto. E da questi limiti si passa all'aspetto psicologico del pensiero e quindi alla rivalutazione tanto dell'Io in campo oggettivo quanto del concetto della trascendenza. Lo stesso Husserl ha sviluppato nella sua astrattezza logica una forma di idealismo, nella quale il soggetto dapprima escluso ritorna ad essere uno dei poli del pensiero. (Egli stesso si è definito positivista, volendo con ciò affermare che le sue indagini logiche non coinvolgevano la realtà esistenziale.)

Così l'uomo nella sua reale esistenza, con tutti i suoi aspetti e tutte le sue possibilità, si è imposto alla ratio oggettivistica. Il suo problema non si esaurisce nella riduzione empirica dei fenomeni in una scienza dell'accidentale, né nella combinazione logica di concetti d'un mondo di verità ideali di assoluta irrealtà, ma nel perseguire un quadro di relazioni strutturali intrinseci ai fenomeni in un insieme di realismo e idealismo, nel quale individuare la relazione esistente tra la propria finitezza e l'infinito della trascendenza.

Questo insieme di logica e di irrazionalità, di realtà e di metafisica comunque quest'ultima si voglia intendere — e nel modo più comprensibile come « realismo trascendentale » (Hartmann) — conduce necessariamente al riconoscimento della relatività dei valori che, legati alla categoria temporale e con ciò ad una graduazione sia nel loro aspetto generale che in quello individuale, prospettano e determinano un processo dinamico — un divenire — dell'esistenza.

Così si ritorna al concetto della storia come problema metodologico e filosofico, che con la decadenza dell'idealismo era stato più o meno messo da parte. Una nuova interpretazione della storia richiedeva un concetto di fondo che desse senso al succedersi dei fatti: un interesse scaturito da un'intima necessità dello spirito, il quale soltanto attraverso il suo manifestarsi nel tempo può riuscire ad avere un quadro coerente del

proprio divenire. La sua esistenza diventa organica. (vedi Parte III, cap. I, L'organismo.)

Tre sono le cause che conducono questa ricerca: l'incompiutezza dell'essere, l'indeterminatezza nel giudicarlo e la tendenza alla conoscenza dell'origine in cui trovare il senso e la ragione « di ciò che dovrà seguire ». Non basta più la conoscenza delle infinite manifestazioni che costituiscono l'esistenza in tempo e spazio: si vorrebbe che in esse apparisse l'organicità, alla quale poter riferire ogni fatto e attribuire a fatti e forme quell'unità che sempre, ma specie nell'epoca di completa dispersione in cui si trova la nostra civiltà, è l'ideale che nasce dal senso del relativo.

Questo ritorno ad una visione storica lo si avverte fin dal principio del secolo. Oggi si nota in tutte le scienze la tendenza di risalire fino alle origini delle loro materie, giacché dalle origini parte ogni esistenza: nella fisica moderna, nella biologia, come in filosofia e matematica e in genere in tutte le forme culturali. L'incompiutezza pone il divenire, il divenire pone la storia, tanto quella della natura fisica quanto, in particolare, quella dello spirito. Già da tempo, in campo matematico è stato prospettato una forma di evoluzione organica del pensiero logico (Enriques, Gödel), e più tardi le *teorie limitative* del Gödel e del Church si sono imposti per il modo assolutamente astratto e formale nella costruzione di « modelli » di struttura logica, salendo per gradi alle ultime — incerte — possibilità della logica matematica, che mente umana possa concepire. Tale salire per gradi costituisce il quadro del divenire: dalle prime definizioni possibili si arriva ad un'espansione di forme che senza quel cammino non solo non avrebbero senso, ma non potrebbero essere affatto.

Abbiamo già accennato all'influenza della psicologia e della psicoanalisi sulla filosofia. In modo identico a quanto avviene col metodo razionale (oggettivistico) nei riguardi della logica matematica, il senso dell'inconscio (soggettivistico) trova nella psicoanalisi un addentellato e una conferma che si riferiscono all'essenza della sua struttura. Quando con la « Tiefenpsychologie » (Jung) la psiche individuale è condotta alle immagini primordiali, agli strati più profondi dell'*inconscio collettivo* e ol-

tre, quando dal personale si discende al collettivo, si forma una scala di valori, che presenta un certo ordine che da un principio avvolto nel mistero avanza per posizioni sempre più ricche fino alle forme più alte della spiritualità. Così la fenomenologia dell'inconscio crea la storia dell'intimo e più profondo divenire dell'uomo.

A tali modelli scientifici rispondono più o meno tutte le vedute filosofiche di questo secolo. Tutte, da un fatto primordiale procedono a gradi verso posizioni sempre più complesse. E questa ricerca d'un principio valido, sul quale poggiare lo sviluppo dell'esistenza senza toglierle con la materialità che le è propria il senso superiore della vita, raggruppa i nomi migliori della nostra epoca. Con maggiore evidenza appare nel Hartmann e nel Jaspers.

Nel «realismo trascendentale» hartmanniano lo spirito obbiettivo legato al tempo conduce ad un quadro organico e reale, comprendente tutte le posizioni che si organizzano e si sviluppano nelle «dimensioni» dell'essere — dalla materia, attraverso la vita e la coscienza, alla spiritualità — sostenute dalla struttura portante d'una ontologia che a sua volta si regge in virtù del suo rapporto con la metafisica. Il Jaspers sviluppa nel suo esistenzialismo il quadro d'un'assoluta storicità della realtà esistenziale. Rivalutata e realisticamente sviluppata questa situazione storico-esistenziale pone nella sua fenomenalità il limite alla conoscenza con quel «tramonto totale» che comunica con la trascendenza. Indizi più o meno sviluppati si trovano nelle posizioni fenomenologiche dello Scheler, come in quelle del Marcel delle derivazioni idealistiche (attualismo, problematismo) che ponendo la validità di ogni posizione non possono fare a meno di collegarle tutte entro uno schema storico. Perfino nelle correnti più antirazionali, pur mancando ad esse il senso dell'organicità nel divenire, affiora sempre l'ordine nel tempo — che è ordine storico. La «grande contestazione» del Marcuse e il «nulla» del Sartre sono visioni storiche di fin di secolo: per quanto negative non escludono una continuazione logica in un «miglior domani» (così che dalla filosofia si passa all'attività pratica: sociale e politica). Si può dire che perfino l'inabissarsi nell'inconscio dell'esoterismo heideggeriano — co-

me dell'esistenzialismo in genere — non è che la ricerca dell'origine, che implica una scala di valori progrediente in una direzione determinata.

Tentativi di esegesi storica nel senso « strutturale » ci sono stati fin dal principio del secolo (Spengler, Huizinga, Toynbee, Teilhard de Chardin), tutti accettati con riserve e spesso accusati di procedimenti di fantasia. Ma essi rappresentano i preludi di una storiografia fondata sulle forme essenziali del divenire umano, anche se difettano della base sistematica corrispondente al loro assunto.

Assistiamo oggi alla ricerca di una nuova e più profonda concezione dell'ordine nell'esistenza. Tra quei valori basali emersi nella struttura dei fenomeni esiste una comunanza, un collegamento, che è la prova della loro fondamentale unità. In rapporto al sapere intorno a questa unità ultima dell'essere si rivelano le forme costituzionali, intrinseche dei vari fenomeni. E sono queste forme ultime che danno concretezza al divenire del nostro mondo. In questo senso bisogna comprendere morfologia, fenomenologia e storicità.

Per quanto riguarda l'Io, ridotto a un momento d'un processo che lo trascende, esso si trova di fronte al mondo in un rapporto che somiglia a quello dell'inizio della speculazione filosofica, con la differenza che la grande incognita che allora sovrastava il mondo ed in esso includeva l'Io, ora è contenuta nella coscienza della propria relatività che l'Io ha raggiunta attraverso la coscienza dei rapporti che lo legano a tutta l'esistenza.

La coscienza della propria relatività non è un troncamento della vita del pensiero, non è la fine dell'attività organica dello spirito, ma il principio del suo *essere*: il delimitarsi, il conoscersi, il prendere possesso delle posizioni necessarie e definitive dello spirito, al quale soltanto per mezzo di essi è concesso di manifestarsi compiutamente. La relativizzazione di qualsiasi verità conduce al concetto della « relatività assoluta » ed all'impostazione del problema dell'esistenza su di essa quale unica base razionale per la definizione dell'esistenza. Con questa impostazione termina il *divenire* dello spirito. Ad essa si riferirà ogni

futura considerazione che abbia attinenza col campo spirituale, come allo sviluppo esposto si riferiscono tutte le considerazioni delle altre estrinsecazioni dello spirito nel suo divenire. Esse sono le scienze storiche propriamente dette, di cui la fenomenologia dello spirito rappresenta la scienza madre. Nel loro insieme costituiscono l'indagine teorica intorno alla soggettività generica.

§ 200.

Si riferiscono a questa analisi tutte le forme che rappresentano la scienza, l'arte e la vita spirituale nei suoi aspetti immediati. Di esse è stato già trattato.

Vi sono però certe manifestazioni dell'attività spirituale, che richiedono un esame particolare, nonostante che il loro divenire non esula dal campo dello sviluppo generico dello spirito. Sono queste le forme spirituali che hanno carattere « traslato » (cfr. §§ 126, 151). Nell'analisi dei loro sviluppi e negli schemi che ad essi si riferiscono, dobbiamo servirci di elementi che corrispondono alle forme materiali in cui, in questi casi, l'attività spirituale si esprime.

Si tratta delle *arti figurative* e *foniche* che già sono state analizzate per la definizione delle loro categorie e delle forme pure, che per le arti figurative sono le « *dimensioni reali* », per le arti foniche le « *fonie* » (vedi § 154).

Il quadro di questi sviluppi, che qui segue brevemente abbozzato mediante riferimenti storici, potrà servire ad una più facile comprensione di quanto è stato esposto e ci permetterà, inoltre, di trarre alcune conclusioni sul loro futuro sviluppo.

Il quadro delle *arti figurative* si presenta nel modo seguente (cfr. lo schema PVS del § 154).

Impostazione del piano (P_s): la linea come prima espressione del piano appare nell'arte preistorica e si sviluppa nello

stile arcaico; lo sviluppo conduce in pittura (vasi) dalla linea isolata su di una superficie neutra, formalmente infinita — cioè senza valore formale — al contorno che stacca la figurazione dal fondo attribuendogli in tal modo valore formale; in scultura (anche in tutto tondo) dalla figurazione concepita come superficie non delimitata alla realizzazione della visione di contorno. Anche gl'inizi dell'architettura sono da considerarsi dal punto di vista del piano non delimitato.

Definizione del piano (P): si forma la comprensione del piano entro i suoi limiti (nel periodo classico dell'arte antica); lo sviluppo del disegno si presenta nel modo più limpido, per ovvie ragioni, nella pittura (vasi), ma è evidente anche nella visione « unilaterale » della scultura e dell'architettura, che dà ai momenti di questi due generi artistici lo specifico carattere di disegno plastico (il tempio greco e i suoi particolari; lo sviluppo della scultura dall'arte arcaica a Prassitele).

Disintegrazione del piano (P_v): il passaggio dal piano al volume è costituito dal piano reso plastico per la visione « multilaterale » (arte ellenistica e romana); esso si esprime nella molteplicità delle visioni e nella composizione dei singoli elementi plastici in rapporto ai diversi piani visivi: piante tonde, volte e cupole, elementi sporgenti ed ampi intervalli hanno questa funzione; (i piani plastici della pittura pompeiana del III e IV stile; per la distinzione tra l'organizzazione di piani spaziali e il vero concetto spaziale cfr. il Pantheon col S. Pietro).

Impostazione del volume (V_p): si realizza il piano come prima espressione del volume (tardo Impero e primo Medioevo); esso rappresenta la superficie d'un elemento volumetrico, cioè la visione « unilaterale » d'un corpo (la basilica cristiana, la cupola bizantina). Distinzione tra superficie di volumi non definiti (Santa Sofia) e piano plastico (Pantheon). È da considerarsi sotto questo aspetto la nuova tecnica della scultura (bassorilievo), che però perde d'importanza di fronte alla pittura (mosaico) più adatta a dare ad una parete il valore di superficie o « faccia » d'un corpo.

Definizione del volume (V): essa è rappresentata dallo sviluppo volumetrico che si realizza attraverso il ritorno al disegno, la valorizzazione plastica della prospettiva, la disposizione in profondità dei particolari architettonici e scultorei, l'organizzazione volumetrica dello spazio (il miglior esempio è dato dallo sviluppo rigidamente sistematico dell'architettura romana in Germania). La scultura riprende l'importanza perduta nel periodo precedente, ma resta completamente legata all'articolazione plastica delle costruzioni.

Disintegrazione del volume (V_s): la struttura plastica come passaggio dal volume allo spazio riduce il volume alle linee fondamentali della sua struttura. L'arte gotica si realizza in rapporti lineari di geometria spaziale e si presenta quindi soltanto in strutture e composizioni di linee plastiche (non solo nell'architettura, ma anche nella pittura e nella scultura: Giotto e lo sviluppo paradigmatico dei tre Pisano). Attraverso la linea come elemento d'espressione della struttura volumetrica avviene la disintegrazione del volume in senso spaziale.

Impostazione dello spazio (S_v): nel Rinascimento avviene la costituzione della singola unità spaziale; l'ideale dell'epoca è la costruzione a pianta centrale (il S. Pietro di Bramante). L'articolazione della superficie e l'organizzazione dei volumi e degli spazi avvengono in rapporto all'unità spaziale da esse definita: ne conseguono il linearismo, la plasticità, la composizione centrale ecc. Nasce il disegno prospettico spaziale.

Definizione dello spazio (S): la definizione dello spazio è raggiunta solo nel complesso spaziale delimitato (lo stile barocco). In esso emergono quegli elementi che contribuiscono all'organizzazione degli spazi in un complesso chiuso, cioè gli elementi pittorici (la luce) e prospettici, la compenetrazione di spazi, l'articolazione degli elementi plastici in rapporto al complesso spaziale (accentramenti, accentuazioni, subordinazioni).

Disintegrazione dello spazio (S_p): il complesso spaziale chiuso si dissolve nello spazio illimitato; l'organizzazione è data attraverso i rapporti di elementi staccati (che procedono an-

ch'essi dal piano allo spazio) distribuiti nell'unità spaziale illimitata. Essi sono pertanto spogli del loro particolare valore lineare, volumetrico e spaziale: nella libera disposizione con cui è articolato lo spazio, le possibilità dimensionali si equivalgono (classicismo, realismo, impressionismo, astrattismo dell'800 e '900).

Un quadro simile ci offrono le arti fonetiche (cfr. lo schema del § 156). Lo sviluppo della musica è però difficile a ricostruirsi per l'età antica, date le gravi lacune del materiale storico, mentre si delinea con maggiore integrità dal Medioevo in poi, per diventare infine evidentissimo nell'epoca moderna.

Ciò nonostante si può fissare nelle sue grandi linee il carattere essenziale della musica monodica greca — l'espressione classica della *monofonia* — nella quale avviene la definizione della durata fonica attraverso la monodia ritmata dalla quantità sillabica (tempi podici), senza misura di accentuazione tonica (battuta) e quindi senza contrappunto (*M*).

L'origine della monofonia — la creazione della durata fonica — risale alle forme fonetiche primitive aperte nella loro genericità a tutte le espressioni possibili; da esse nascono le prime melopee e le forme musicali rituali che sono i nuclei ritmici dell'ulteriore sviluppo melodico (*M_s*).

Quando poi la monofonia comincia a disintegrarsi, essa prepara il passaggio alla polifonia: le forme si complicano, l'accentuazione verbale non è più seguita, la melodia prende il sopravvento sulla parola e già appaiono i primi elementi di una misurazione dei valori di durata, segno precursore di una ritmica d'accentuazione tonica, non più quantitativa (*M_P*).

La *polifonia* — che va dal canto gregoriano alla contrappuntistica medioevale — è più agevole a seguirsi. Essa inizia con la creazione della misura ritmica regolata sull'intensità fonetica — la misurazione proporzionale della ritmica modale — e conduce dal canto gregoriano omofonico al controcanto e alla

diafonia (P_M). Da qui si sviluppa il coordinamento di più voci, cioè la sovrapposizione di fonie. La massa corale della polifonia non è un accrescimento della potenza melodica come nella musica antica, bensì rappresenta nuove voci che si accompagnano alla melodia fondamentale (P).

La polifonia si disintegra nello sviluppo del contrappunto, e nelle sovrapposizioni ed intrecci di linee melodiche del contrappuntismo sviluppato si prepara la fusione armonistica delle fonie (P_S).

La musica dell'epoca *sinfonica* — lo sviluppo armonico — che va dal Rinascimento ad oggi, si prospetta invece fino nei minimi particolari. Il suo periodo d'impostazione — la creazione del rapporto d'armonia attraverso la fusione di fonie (S_P) —, legato ancora al polifonismo medioevale, comprende lo sviluppo dai contrappuntisti fiamminghi alle scuole romana e veneziana ed alla musica profana del Cinquecento. La sua espressione classica — la definizione della durata armonica (S) — avviene nel periodo chiuso tra i nomi di Frescobaldi, Monteverdi, Carissimi e Gluck, Haydn, Mozart. L'esaurimento di tutte le possibilità armoniche e in rapporto con esse di quelle contrappuntistiche e melodiche nell'Otto- e Novecento rappresenta il dissolvimento del concetto sinfonico nella molteplicità delle possibilità fonetiche. L'equiparazione dei momenti compositivi corrisponde alla disintegrazione della durata armonica e ripete, sul piano complesso della compiuta esperienza musicale, l'isolamento primitivo della durata unica (S_M). Con l'atonalismo della musica moderna si chiude il periodo iniziatosi con Beethoven.

§ 201.

Nella rappresentazione grafica degli schemi risulta, attraverso la logica concatenazione dei singoli periodi di ogni fase dello sviluppo, una speciale periodicità dovuta alla natura stessa dello sviluppo: siccome ogni fase s'impone su quella precedente e prelude nella sua relativizzazione a quella seguente, si osserva nello schema che il simbolo di ciascuna fase è introdotto insie-

me col simbolo della fase precedente e termina insieme con quello della fase seguente.

Così, accanto alla relazione verticale tra i singoli periodi delle tre fasi, corrispondenti ai periodi d'impostazione, d'organizzazione e di relativizzazione, e accanto alla relazione orizzontale corrispondente alle tre fasi dell'intero sviluppo, appare, negli schemi, ancora un rapporto diagonale che lega il periodo di organizzazione di ogni fase al periodo di relativizzazione della fase precedente e al periodo d'impostazione della fase seguente.

Questi rapporti conducono, nello sviluppo dello spirito, alle seguenti osservazioni: l'idealismo virtualmente realistico della filosofia greca si ripete nel neoplatonismo di Plotino e S. Agostino (il periodo d'organizzazione M si ripete nell'impostazione D_M); il relativismo ellenistico prelude alla trascendenza di S. Anselmo e S. Tommaso, che traspare ancora nell'esaltazione dell'Io compiuta nel Rinascimento (il periodo d'organizzazione D è contenuto nella relativizzazione M_D e nell'impostazione I_D); il razionalismo del Sei- e Settecento si preannuncia nell'accentuazione dell'Io compiuta dal nominalismo e dal misticismo trecentesco (il periodo d'organizzazione I è contenuto nella relativizzazione D_I); la relativizzazione dell'Io attraverso l'idealismo e il materialismo dell' '800-'900 ripete in rapporto capovolto lo scetticismo del dualismo originario Mondo-Io (il periodo di relativizzazione I_M ripete sul piano della coscienza definita l'impostazione M_I).

Gli stessi rapporti valgono per i periodi dello sviluppo delle arti. Nel quadro delle arti figurative si nota come l'arte paleocristiana e bizantina sia legata all'arte classica greca per il principio di rappresentazione planimetrica (il periodo d'impostazione V_P ripete l'organizzazione P); come la volumetrica, essenziale per lo stile romanico, si ritrovi con impostazione diversa sia nello stile ellenistico che in quello del Rinascimento (il periodo d'organizzazione V è già contenuto nella relativizzazione P_V e continua nell'impostazione S_V); come il concetto spaziale dello stile barocco sia previsto nel gotico (il periodo d'organizzazione S è contenuto nella relativizzazione V_S); e come il concetto moderno che conduce l'impostazione spaziale alle estreme conse-

guenze, disintegrando lo spazio illimitato attraverso i rapporti tra i singoli elementi compositivi ridotti ad eguale valore, si riallacci alla situazione dell'arte primitiva, nella quale il singolo elemento si trovava isolato sul fondo infinito (il periodo d'impostazione iniziale P_s si congiunge alla relativizzazione S_P con cui termina il divenire della comprensione della « forma »).

Il quadro delle arti fonetiche prospetta rapporti analoghi. La monodia greca è presente ancora nel canto gregoriano (il periodo d'organizzazione M continua nell'impostazione P_M); il dissolvimento della monodia nel periodo ellenistico prelude al contrappunto medioevale e questo si tramanda ancora nell'impostazione sinfonica della musica del Rinascimento (il periodo d'organizzazione P è già compreso nella relativizzazione M_P e continua nell'impostazione S_P); il contrappunto esasperato del tardo medioevo contiene i germi del futuro sviluppo armonico (il periodo di relativizzazione P_s prelude all'organizzazione S); ed infine il concetto moderno che porta l'impostazione sinfonica alle ultime conseguenze, giunge a scomporla nell'equiparazione di tutti gli elementi che la costituiscono, equiparazione che ripete sul piano dell'esperienza compiuta l'isolamento del primitivo momento musicale (il periodo d'impostazione iniziale M_s si congiunge alla relativizzazione S_M con cui termina il divenire della comprensione del « suono »)¹.

§ 202.

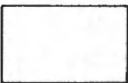
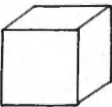
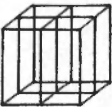
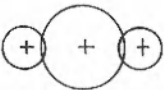
Attenendoci a queste relazioni e considerando che il *divenire* della nostra civiltà è terminato col concetto dell'organizzazione razionale della nostra esistenza, possiamo precisare nelle sue grandi linee l'indirizzo che dalla nostra civiltà dovrebbe essere seguita nel futuro.

¹ Aggiungiamo uno schema dello sviluppo delle arti figurative in cui al posto delle lettere PVS usiamo nove simboli geometrici che spiegheranno, a chi li sa intendere, con più evidenza i rapporti intercorrenti tra i diversi pe-

Trattando dell'impostazione politico-sociale a cui la civiltà tende per necessità congenita, abbiamo già accennato (cfr. §§ 189, 196) al modo col quale l'organizzazione razionale si presenta nella vita vissuta. La definizione nazionale in cui è sbocciato lo sviluppo statale del secolo XIX, non è altro che la premessa all'impostazione superstatale di cui si è detto, e nella quale la distinzione tra nazioni non dovrà costituire il fondamento dell'organizzazione, se non per ragioni estrinseche all'ordine sociale, dovute cioè alle differenze etniche e linguistiche e ai diversi livelli spirituali sia dei vari strati sociali sia delle varie popolazioni.

Per ciò che riguarda l'arte, ci riferiamo alla situazione pre-

riodi artistici. Avvertiamo però coloro che di questo schema si vorranno servire, di procedere con criterio e precauzione per non confondere una chiave alla comprensione d'uno sviluppo spirituale con la comprensione stessa.

Ps 	P 	Pv 
Vp 	V 	Vs 
Sv 	S 	Sp 

vista a proposito dei rapporti tra la conoscenza logica e la conoscenza intuitiva (cfr. § 111): come intuizione d'un mondo logico essa si farà guidare dalla scienza. La relativizzazione dell'Io prelude anche nel campo artistico alla creazione d'una nuova realtà che con una sua specifica logica sarà in grado di soddisfare le esigenze « scientifiche » della nuova arte. Questo può avvenire attraverso un nuovo realismo — il momento « sentimentale » — oppure attraverso un'astrazione — il momento « razionale » —, e non è escluso, anzi, è da attendersi che vi siano l'una soluzione e l'altra insieme. In ogni modo è significativo che la crisi dell'arte moderna si compie su questi due momenti.

Le scienze, come già abbiamo detto, saranno tutte fenomenologicamente impostate. La filosofia ne farà parte come fenomenologia dello spirito (ossia dell'attività concettuale) e la matematica come fenomenologia della logica (ossia del giudizio).

Infine, se consideriamo la relazione diagonale in riferimento allo sviluppo del nostro *essere*, perveniamo alle conclusioni seguenti.

La natura stessa dello sviluppo impone che l'ultimo aspetto del *divenire* delinea l'aspetto dell'*essere*. Così anche l'ultimo periodo del *divenire* dello spirito prelude alla forma compiuta del suo *essere*. La relativizzazione dell'Io, e con essa quella di tutta l'esistenza, diventa la base dell'*essere spirituale*, e mentre nel periodo del suo *divenire* essa costituiva un valore soltanto in un senso negativo, quale elemento di disgregazione della vita imperniata sull'Io — quale elemento, cioè, mediante cui l'Io era condotto alla sua relativizzazione —, con l'*essere*, mutandosi in concetto fondamentale, diventa valore positivo.

Questo rapporto tra l'ultima fase dello sviluppo in *divenire* e la fase dell'*essere* compiuto risulta con evidenza nella relazione diagonale che lega appunto l'ultimo periodo del *divenire* al periodo d'organizzazione dell'*essere*, e ne possiamo dedurre i seguenti dati per l'indirizzo che nel futuro dovrà essere seguito dalla nostra vita.

Anzi tutto, qualsiasi organizzazione della nostra esistenza poggerà sulla coscienza del relativo attinta attraverso il sapere

maturato: il *divenire compiuto* della conoscenza logica decide del nuovo aspetto della vita, e l'ovvia conseguenza ne sarà un'impostazione sul reale e sulla scienza.

L'organizzazione dell'esistenza relativizzata dovrà essere un'organizzazione del « sapere », che per perseguire razionalmente la realizzazione dell'ideale di ogni vita spirituale — l'ideale della libertà compresa in relazione a quello della verità del sapere logico generico ed a quello dell'assoluto del sapere logico teorico (cfr. § 181) —, si dovrà attenere ai dati, alle condizioni ed ai limiti della reale esistenza.

La svalutazione totale dell'esistenza si muta in una sua totale rivalutazione; in questi termini si presenta la forma compiuta della nostra esistenza. La conseguente riduzione di tutti i valori ad un'unica misura porta ad un'equiparazione generale di essi, che può trovare la sua espressione pratica soltanto in una organizzazione di coordinamento.

La libertà dell'Io, l'equiparazione dei valori, il senso dell'essere reale — la mondanità — e l'impostazione scientifica sono i momenti che legano i secoli della relativizzazione dell'Io — i secoli XIX e XX — alla nostra futura esistenza ed insieme ne fissano a grandi tratti l'aspetto. Questi secoli preludono a ciò che sarà il nostro *essere* nella sua forma compiuta.

Lo stato di libertà, che si addice all'uomo spiritualmente sviluppato, trova però la sua impostazione in un periodo che per molti versi sembra esserne l'opposto.

La relazione diagonale unisce questo periodo d'impostazione col periodo d'organizzazione dell'ultima fase del *divenire*, la quale corrisponde in massima all'epoca del Sei- e del Settecento.

Dunque, per raggiungere l'organizzazione del suo *essere* la nostra vita deve passare attraverso un periodo d'impostazione organizzativa, nella quale si ripete l'organizzazione centralizzatrice di quei tempi: organizzazione imperniata sull'Io che, appunto, s'impone alla vita come elemento direttivo, costringendola all'ordine della cui necessità è cosciente.

Si pensi all'assolutismo politico di quei secoli, all'impostazione egocentrica della filosofia da Descartes a Kant, alla sistematica subordinazione degli elementi di composizione nello stile

barocco, che conducono rispettivamente all'idea della libertà sociale, al relativismo filosofico e all'equiparazione degli elementi di composizione nell'arte dei secoli XIX e XX. E come in queste espressioni del secolo scorso e dell'attuale è presentata la forma compiuta del nostro *essere*, così la sua impostazione si dovrà riferire alle espressioni centralizzatrici del Seicento e Settecento.

L'*essere* scientificamente organizzato s'inizia quindi con un'intransigenza primitiva, apodittica, che ha come conseguenza la creazione d'un ordine forzoso, d'un sistema di valori subordinati, d'una libertà comandata: d'una situazione quindi, che è in palese contrasto con l'immagine che abbiamo della nostra esistenza compiuta. Eppure non è possibile che l'impostazione dell'ordine a cui tendiamo, avvenga in altro modo. È questa la fase empirica — costruttiva — dell'*essere*. L'organizzazione dell'*essere* comprende tutti gli aspetti della nostra esistenza e perciò deve tener conto dei diversi livelli di sviluppi spirituali presenti nell'unità culturale di cui siamo latori. È quindi necessario che lo spirito compiuto disponga dell'ordine che intravede, e che perciò lo crei e lo imponga, perché soltanto da questa creazione imposta può sorgere la fase teorica dell'*essere* (cfr. § 179): la situazione in cui si vive l'organizzazione. Nel viverla non c'è più costrizione alcuna, ma conscia e quindi libera accettazione.

Esisterà naturalmente anche in quest'ultima situazione un alto e un basso, un più e un meno: nel particolare la coordinazione comprenderà sempre una serie di momenti subordinati. Coordinazione non è spezzettamento, ma libera unione in vista d'un unico fine.

§ 203.

Nell'impostazione dell'organizzazione — cioè nella fase empirica dell'*essere* — esiste un pericolo che per quest'unico fine da raggiungere dev'essere evitato. La subordinazione dei valori, la libertà comandata, possono — se l'interpretazione non ne è giusta — ripercuotersi negativamente proprio su quegli elementi che sono i veri conduttori all'organizzazione compiuta,

mentre è necessario, benché di difficile attuazione, che la loro posizione di rappresentanti dello spirito sia salvaguardata per il futuro.

Ora, nella natura stessa dello spirito è dato il contrasto tra individuo e individuo, poiché nasce dal rapporto psicologico che contrappone l'Io al Mondo; ne risulta determinata la tensione dinamica esplicantesi come attività spirituale. Per questa disposizione originaria il singolo individuo si troverà sempre in opposizione col resto dell'umanità.

L'ordine sociale è quindi tenuto a considerare tale rapporto di opposizione e principalmente nel caso degli individui nei quali si realizza una più matura, se non proprio la compiuta forma spirituale. Ma appunto in questo caso appare in pieno la difficoltà dell'organizzazione sociale. Il latente antagonismo che divide la conoscenza compiuta dell'individuo maturo — cioè la coscienza storica — dalla tendenza ancora indefinita al benessere, che è propria della massa, richiede nell'organizzazione della vita pratica un continuo esame, una continua rivalutazione, un continuo spostamento dei dati presenti, comprende cioè un compito che sono in grado di assolvere solo quegli spiriti che della situazione hanno la visione precisa.

Spetta quindi ai latori della coscienza storica di organizzare le posizioni sociali in modo che si compensino e non si danneggino a vicenda. Soltanto « *l'uomo della scienza* » a sviluppo terminato — cioè non nel corso del suo sviluppo — possiede la competenza necessaria, perché soltanto nello spirito maturo si trova l'esatta coscienza della necessità dell'organizzazione come condizione all'esplicazione della propria esistenza individuale.

Così anche l'organizzazione sociale è in fondo un'opera che l'individuo compie per il proprio bene: per darsi la possibilità di essere il meglio di sé stesso. In ultima analisi l'Io è sempre solo: non potrà mai fare a meno del mondo che gli sta di fronte, la sua vita non può avvenire se non in relazione con altre vite, ma il problema che gli è posto da questo rapporto, resta chiuso in lui e lo isola. È il suo problema che costituisce la sua vita. L'Io è sempre « in punto di morte »: solo

come il Cristo dell'ultima angoscia apostrofe: Eli! Eli! lamma subacthani?

§ 204.

Se un fatto cosmico non verrà ad interrompere l'esistenza della terra, questa ha davanti a sé una vita ancora lunga, però sempre limitata. Di questo tempo la scienza attribuisce una parte esigua allo sviluppo della specie umana: come nel passato il nostro mondo, vecchio alcuni miliardi d'anni, ha prodotto un essere del tipo umano capace di un vero principio di vita spirituale soltanto pochi millenni fa, così anche nel futuro le epoche geologiche dureranno molto più a lungo del periodo qualificato dalla presenza della specie umana. Con lo sparire di questa termina pure la vita spirituale: di tutta la nostra attività non resterà più alcuna traccia.

Benché la scienza consideri il nostro mondo un caso piuttosto raro, nell'insieme dell'Universo, è probabile che questo contenga altri mondi su cui si svolge una vita spirituale simile nella sua essenza alla nostra. Ma tali fenomeni paralleli, se anche esistono, non si trovano in rapporto diretto con noi: soltanto l'appartenenza allo stesso organismo cosmico ci unisce ad essi.

La nostra vita, come quella supposta su altri mondi, avviene in date situazioni, si mostra per un breve periodo e quindi sparisce. Lo spirito ha un principio ed una fine come la vita dell'Universo di cui è una parte. L'eterno e l'infinito non è né dell'uno né dell'altro, poiché anche l'Universo termina col raggiungere la sua massima disintegrazione.

Dal più profondo del nostro essere sorge quindi la domanda del perché di tutto ciò: domanda che mai troverà una risposta che la possa soddisfare. Dall'insieme dei fenomeni ci risulta unicamente, ma con evidenza, che qualche cosa d'inconcepibile procede, attraverso tutte le forme della Natura, da un principio ad una fine, anch'essi a noi ignoti. L'organizzazione fenomenologica che attribuiamo a questo processo, non è se non un quadro che riproduce in forme a noi comprensibili gli aspetti altrimenti inafferrabili della Natura. Ciò che sappiamo di certo, è

soltanto che la funzione dello spirito è la conoscenza razionale di cui la forma più sviluppata è quella da noi chiamata la « coscienza storica ». E questa si intravede oggi per la prima volta nella complessa vita del genere umano.

Lo spirito umano non concepisce uno sviluppo che supera la coscienza storica. Ma è sufficiente questa inettitudine per escluderne l'esistenza? Può ammettersi l'ipotesi d'una continuazione dello sviluppo esistenziale oltre la fase dell'esistenza concettuale? Dovremmo immaginare un'esistenza che comprendesse in sintesi tutte le forme esistenziali ed aggiungesse ad esse una nuova attività, non solo più progredita dell'attività spirituale, ma diversa da questa per l'impostazione, perché con essa verrebbe superato il mondo della rappresentazione e si inizierebbe un nuovo ciclo organico di cui la fase centrale — la fase dell'organizzazione — si troverebbe accennata per la prima volta e vagamente nell'esistenza concettuale; e nonostante il suo carattere superspirituale, l'impostazione di questo nuovo mondo presenterebbe legami con la materialità e l'oggettività comprese nello sviluppo dei mondi della forma e della rappresentazione.

Un quadro d'una simile esistenza oltrepassa le nostre possibilità imaginative, poiché nemmeno come idea è realizzabile, dovendosi riferire a qualcosa che è superiore all'idea stessa. Ma pur ammettendo un mondo più progredito del nostro e ancora altri mondi a loro volta superiori a quello, non potremmo trovare in essi l'ultima ragione alla nostra esistenza. Tutte le forme dell'essere sono condannate alla stessa fragilità, alla stessa inconsistenza, ad una stessa fine.

Di fronte a tanta fragilità ci pervade uno stupore sgomento. Eppure è proprio la coscienza dell'impossibilità di comprendere il nostro destino — coscienza per cui ci rendiamo pienamente conto della nostra piccolezza, della nostra dipendenza, della nostra relatività — che ci muta in spettatori della nostra vita stessa, in giudici, per quanto umili, del creato.

Come in primavera sul ruvido tronco dell'albero germoglia il fiore, bianco, prezioso, morbido, così appare la vita spirituale sul tronco dell'essere: lo stesso splendore, la stessa fragilità, la stessa vita breve. E ogni fiore ha la propria vita col suo divenire e col suo passare, staccata e indipendente da quella dei

fiori compagni. Ma il fiorire dell'albero non distingue tra fiore e fiore e li comprende tutti.

Il mistero non è del fiore, ma è chiuso nell'albero stesso: chi lo ha piantato? chi ne coglierà il frutto? e vi sarà un frutto? e vi sarà chi lo possa cogliere?

Di questo giuoco divino nessuno potrà afferrare il più profondo senso.

Il problema di storia o non storia di nuovo tanto discusso pone l'alternativa tra una ontologia di strutture immutabili e sempre identiche a se stesse, ovvero una realtà in divenire e in sviluppo.

Ne « I fondamenti del divenire » sono chiaramente delineati tutti i limiti oltre i quali la filosofia non può avventurarsi senza perdere il suo rigore di indagine scientifica. Allo stesso tempo si scende in profondità fino a raggiungere le radici ultime di quei problemi cui solo la filosofia può dare risposta.

L'unità del discorso è nel metodo. Solo così la realtà empirica trova sul piano teoretico l'impostazione corretta dei grandi interrogativi della storia, della scienza e dell'arte. Caratterizzata da una esposizione sistematica estremamente chiara, l'opera offre una chiave originale e ancora non tentata da altri per interpretare i fenomeni della civiltà in atto secondo un procedimento nel quale analisi filosofica e analisi antropologica confluiscono in un unico quadro organico.